متفکّرین اسلامی در برابر منطق یونان

مصطفی حسینی طباطبائی

متفکرین اسلامی
در برابر منطق یونان

شامل :

نقد علمای اسلام از منطق ارسطو
و مقایسهٔ آن با نقد فیلسوفان غرب

انتشارات قلم

اثر :

مصطفی حسینی طباطبائی

* **متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان**
* اثر: مصطفی حسینی طباطبائی
* تیرماه ۱۳۵۸
* ۱۰۰۰۰ جلد
* چاپ افست ....

بافتخار نسل جوان و پرشور مسلمان

در سرزمین پهناور اسلام . . . .

و

درطلیعه نخستین جمهوری اسلامی

در ایران

بسم الله الرحمن الرحیم

برخی از ویژگیهای این کتاب :

* تألیف کتاب در زمینه‌ای است که تاکنون کسی به این شکل وتفصیل دربارهٔ آن قلمفرسائی نکرده است .

* هیچ سطری از کتاب (جز مواردی که نویسنده اظهارنظر نموده) بدون مأخذ و مستند نگارش نیافته است .

* تنها به‌نقل قول «منطقی» از بزرگان فکر ، اکتفا نشده بلکه کوشش به‌عمل آمده تا در پیرامون هر قول ، از تدقیق و تحقیق فروگذار نشود .

* اندیشه‌های دانشمندان شرق و غرب دربارهٔ منطق ، با یکدیگر مقابله و مقایسه گردیده است .

این‌کتاب از یکسو نمایشگر نشاط فکری و اصالت اندیشهٔ علمای اسلامی دربرابر فرهنگ یونان است واز سوی دیگر تقدم دانشمندان مسلمان را در نقد منطق ارسطو بر فیلسوفان مغرب زمین نشان می‌دهد .

فهرست مندرجات

فصل پنجم ــ تحقیق دراعتراضات سیرافی برمنطق

از صفحهٔ ۷۳ تا صفحهٔ ۱۰۱

فصل ششم ــ نزاع منطقی میان صوفی و حکیم

از صفحهٔ ۱۰۳ تا صفحهٔ ۱۱۶

فصل نهم ــ ابن‌خلدون و نقد منطق

ازصفحهٔ ۱۷۱ تا صفحهٔ ۱۸۵

فصل دهم ــ مقایسهٔ آراء نقادان غربی و اسلامی

از صفحهٔ ۱۸۷ تا صفحهٔ ۲۱۶

کتابنـامه

از صفحهٔ ۲۱۷ تا صفحهٔ ۲۲۳

اسامی اعلام

از صفحهٔ ۲۲۴ تا صفحهٔ ۲۳۲

بسم الله الرحمٰن الرحیم
یا واهِبَ العقلِ لَکَ الْمَحامِدُ
اِلیٰ جنابِکَ انْتَهَی الْمَقاصِدُ

مقدمه

علم منطق که فارابی در کتاب اُوسط کبیر آنرا «عِیارُ العقل» نامیده و ابن‌سینا در منطق المشرقیین از آن به «العلمُ الآلی»[1] تعبیرکرده وغزالی بر آن «معیارُ العلم» نام نهاده و سهروردی در حکمة الإشراق آنرا «ضوابطُ الفکر» نامیده و صدرالدین شیرازی در اللمعات المشرقیّة آنرا «قسطاسُ ادراکیٌّ» نام گذاشته و دیگران آنرا «هنر فکر کردن» و «علم قوانین استدلال» و جز اینها خوانده‌اند، دانشی است که ارسطو aristotélés آنرا پرداخته[2] و از یونان به عالم اسلامی راه یافته است.

ورود منطق به جهان اسلامی با عکس‌العمل‌های گوناگونی روبرو شد بطوری که عده‌ای به شرح و تفسیر و برخی به اقتباس و تطبیق و دسته‌ای به تغییر و تکمیل و عده‌ای به ردّ و تخریب آن قیام کردند و اینکه برخی

۱ــ این تعبیر به اعتبار آنست که علم منطق را بمنزلهٔ «آلت» وافزار دیگر علوم شمرده‌اند.

۲ــ دربارهٔ سابقهٔ منطق پیش از ارسطو به فصل اول همین کتاب نگاه کنید.

می‌پندارند دانشمندان اسلامی به‌گمان اینکه: «**دانش یونانی به بلندترین درجات نائل آمده**»! بطور مطلق تسلیم منطق ارسطوئی شده‌اند ناشی از کمال بی‌خبری است.[۱]

متفکرین بزرگ اسلامی درگذشته همواره سعی داشتند تا دربرخورد با فرهنگ یونانی نه **به‌تسلیم** محض تن دردهند و نه **به‌عناد** وحق **ناپذیری** بگرایند.

ابن سینا که خود از بزرگترین شارحان منطق ارسطو و حکمتِ مشّاء بشمار می‌رود گفته است:

مَنْ تَعَوَّدَ اَنْ یُصَدِّقَ مِنْ غَیْرِ دلیلٍ فَقَدِ انْسَلَخَ عنِ الْفِطْرَةِ الإِنْسانیّة.[۲]

بهمین‌جهت خودش پس از اینکه سالها در فلسفهٔ یونانی گام‌زده و بر طبق منطق ارسطوئی سلوک کرده است، تغییر مسیر می‌دهد و کتاب «*الحکمة المشرقیة*» را می‌نویسد ودرمقدمهٔ آن، برپیروان ارسطو وطرفداران فلسفهٔ مشاء حمله می‌برد و می‌گوید:

«... این مدعیان فلسفه! که‌در محبت مشائی‌ها بیقرارشده‌اند! چنان می‌پندارند که خداوند، غیراز آنها کسی را راه ننموده و رحمت‌خود را نصیب‌احدی جز ایشان‌نکرده‌است! وما بااینکه به‌مقام افضل‌گذشتگانشان (یعنی ارسطو) اعتراف‌داریم ... می‌گوئیم‌برکسی‌که پس‌از ارسطو واقع شده

۱ــ در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» تالیف ت.ج. دی بور می‌خوانیم:

«متفکران‌نخستین دوره اسلامی، به‌بلندی پایه‌دانش یونان ایمان داشتند آنچنانکه هیچگونه شکی‌نداشتندکه آن دانش به بلندترین درجات یقین رسیده است»! تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، صفحهٔ ۳۱. در پاسخ این سخن، مندرجات کتاب حاضر کافیست بلکه چنانچه به‌مناظرهٔ ابوسعیدسیرافی ــ که معاصربامترجمان اولیهٔ کتب یونانی‌بوده‌ــ با متّی‌بن‌یونس در همین‌کتاب مراجعه‌شود به دوربودن این سخن‌ازتحقیق، می‌توان پی برد.

۲ــ به‌نقل از «الأسفار الأربعة»، اثر صدرالدین شیرازي، چاپ دارالمعارف الإسلامیة، جزء اول، صفحهٔ ۳۶۴.

سزاوار است‌که آراء پراکنده‌ٔ وی را به‌یکدیگر نزدیک سازد و شکافی را که در بنای ارسطوئی می‌یابد مرمّت‌کند . و به‌تفریع اصولی‌که اوعطا کرده بپردازد . ولی آنکس که بعد ازارسطو آمده توانائی‌نیافته است تا خود را از میراث‌وی فارغ‌سازد ! وسراسر عمر خویش را درفهم محاسنِ آراء او و حمایت‌متعصبانه از برخی کوتاهیها و خطاهای وی ، سپری کرده است بطوریکه زندگیش‌سرگرم گذشته شده و مهلتی برای او نمانده است تا در آن به عقل خود مراجعــه کنــد ! »

(. . . المتفلسفةِ المشغوفينَ بالمشّائينَ ، الظّانّينَ أنّ اللّهَ لَمْ يَهْدِ الّا إيّاهُم ولم يَنَلْ رحمتُه سِواهم مع اعْتــرافٍ منّا بفضلِ أفْضلِ سَلَفِهم . . . و يَحِقّ علىٰ مَنْ‌بعده أن يَلُمّوا شَعْثَه و يَرُمّوا ثَلْماً يجدونه فيما بناه ، ويُفَرّعوا اصولاً أعطاها ، فمن قَدَرَ من بعده علىٰ أن يَفْرُغَ نفسَهُ عن عهدةِ ماوَرِثَه‌منه ، و ذهب عمرُهُ فی‌تفهّمِ ما أحسَنَ فيه والتّعصّبِ لبعض ما فَرَط من تقصيره فهو مشغولٌ عمرُهُ بما سَلَفَ ، ليس له مهلةٌ ، يُراجع فيها عقلَهُ) .[1]

هرچند کتاب «الحكمةُ المشرقيّة» ناتمام مانده است و جز مقدمهٔ کتاب و مختصری ازمنطق ، چیزی ازآن تصنیف نشده (یا بما نرسیده‌است) ولی از همان مختصر می‌توان فهمید که ابن‌سینا قصد داشته تا ویرانیهــای منطق و فلسفهٔ ارسطو را نمایان سازد و به اصلاح و تکمیل آن بپردازد ودر برابر حکمتِ مشّائی ، *حُرّیتِ عقل اسلامی* را حفظ‌کند .

همچنین **سُهْرَوَرْدی** که نمایندهٔ فلسفهٔ اشراق و حکمت افلاطونی شمرده می‌شود و در فنّ منطق نیز از صاحبنظران بوده و دارای تألیف و تصنیف‌است درکتاب «*حكمةُالإشراق*» تقلید و جمود بر اندیشه‌های‌دسته‌ای مخصوص را محکوم می‌کند و می‌نویسد :

« . . . دانش‌بر گروهی خاص‌وقف نیست‌تا پس‌از ایشان بر دَرهای ملکوت قفل زده شود . . . و بدترین قرون ، قرنی است که در آن بساط اجتهاد پیچیده‌شده وحرکت افکار منقطع‌گردد وباب‌مکاشفات وراه‌مشاهدات

۱ــ منطقُ‌المشرقیّین (بخشی از کتاب الحکمةُ‌المشرقیّة) اثر ابن‌سینا ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۱ و ۲ .

بسته شود » .

(. . . فلَيْسَ العلمُ وقفاً علىٰ قوم لِيُغلَقَ بعدَهم بابُ الملكوت . . . و شرُّ القرونِ ، ماطُوِيَ فيه بِساطُ الاجتهادِ و انْقَطَعَ فيه سَيْرُ الأفكارِ و انْحَسَمَ بابُ المكاشفاتِ و انْسَدَّ طريقُ المشاهدات) .[1]

و در کتاب « التّلويحات » می‌نویسد : « از من و نیز از غیر من ، تقلید مکن که معیار، تنها برهان است ! »

(و لا تقلد نی و غیری فالمعيار هوالبرهان) .[2]

ودرباره ارسطو اظهارنظرمی‌کند که :

معلم اول ــ ارسطوطالیس ــ هرچند بزرگ مرتبه بوده و اندیشه‌ای ژرف داشته است ولی در حقّ او مبالغه جایز نیست ! چنانکه گوید :

(. . . والمعلمُ الأوّلُ ــ ارسطو طاليس ــ و إنْ كان كبيرَ الْقَدْرِ ، عظيمَ الشّأنِ ، بعيدَ الْغَوْرِ ، تامَّ النَظَر ، لا يجوزُ فيه المبالَغَة) .[3]

و نیز فخرالدین رازی که از متکلمان بزرگ اسلامی بشمار می‌رود و شرح او بر منطق « إشارات » نشانه تبحّر وی در فن منطق است ضمن کتاب « المباحثُ المشرقيّة » تقلید از حکمای سَلَف را بسختی مورد مذمت قرار می‌دهد و البته لجاجت وتعصب دربرابر آنانرا نیز کاملاً ناپسند می‌شمرد و در این‌باره می‌نویسد :

« . . . کسانی‌که به‌لزوم موافقت با پیشینیان در هر اندک وبسیار، جازم‌اند وجدائی ازآنها را حتی درسوراخ بن‌خرما و پوسته نازک‌هسته‌اش حرام می‌شمرند !! می‌دانند که قدماء در برخی از موارد با پیشینیان خود مخالف بودند و بر سخنانشان اعتراض داشتند و از گفتار ایشان روی می‌گرداندند وخود به‌این‌امر تصریح کرده‌اند ، پس اگر اینکار مردود وغیرقابل قبول باشد ، در آنها بخاطر مخالفت با پیشینیان خود و اعتراض به سخن

۱ــ حکمةالإشراق ، اثر شهاب‌الدین‌سهروردی ، چاپ‌تهران ، صفحه ۹و۱۰ .

۲ــ التلويحات اللوحيّةوالعرشيّة (ضمن مجموعه مصنّفات شیخ إشراق جلد یکم) ، چاپ تهران ، صفحه ۱۲۱ .

۳ــ حکمةالإشراق ، صفحه ۱۱ .

آموزگاران خویش (مانند اعتراض ارسطو به‌افلاطون) عیب و نقصی را بایــد پذیرفت!... وچنانکه تناقض گفتار ایندسته‌را شناختی، تباهی راه گروهی دیگر را نیز بشناس که مقام اعتراض بر رؤسای دانشمندان و بزرگان حکماء را با هر سخن نیک و بد و نادرست و معیوبی بخود داده‌اند!».

(... وإنّ الذینَ یَجْزِمون بوجوب موافقةِ الأوّلینَ فی کلِّ قلیــلٍ وکثیرٍ یُحرّمون مفارَقتَهم فی النَّقیرِ والقِطْمیرِ، یَعْلمون أنّ اولئک المتقدِّمین کانوا فی بعضِ المواضعِ لِمُتقدّمیهم مخالفینَ و علیٰ کلامهم مُعترضین و عن مقالتهم مُعْرضین و بذلک مُصْرحین، فإنْ کان ذلک مردوداً غیرَمقبولٍ فقد صارَ المتقدّمُ مقدوحاً " فیه! لِمُخالفةِ متقدمیه وَاعْتراضِه علیٰ کلامِ معلّمیه!

... و کما عرفتَ تناقضَ مقالاتِ هذه الفرقة فاعْرِفْ ایضاً فَسادَ طریقةِ قــومٍ نَصَبُوا أنْفُسَهم لِلاعْتراضِ علیٰ رُؤساءِ العلماءِ و عُظماءِ الحکماءِ بکُلِّ غثٍّ و سَمینٍ و باطلٍ وهَجینٍ).[۱]

وهمچنین ابن‌تیمیّه، فقیه بزرگ اهل سنت و صاحب کتاب «نصیحةُ اهلِ الإیمانِ فی الرَّدِّ علیٰ منطقِ الیونان» که در نقد و نقض منطق ارسطوئی ظاهراً بیش ازهمه کوشــیده است، در مقدمهٔ کتاب مزبور تصریح می‌کند که قبــلاً منطق ارسطو را درست می‌شمرده و با آن سازگاری فکری داشته است، وی در مقدمهٔ کتاب خود می‌نویسد: «من پیوسته می‌دانستم که هشیار را به‌منطق یونانی نیازی‌نیست وکودن نیز سودی از آن نمی‌برد، با وجود این قضایای منطق را صحیح می‌پنداشتم زیرا که بسیاری از آنها را صادق دیده بودم سپس خطای دسته‌ای از قضایای آن بر من آشکار شد».

۱ــ المباحثُ المشرقیّة، اثرفخرالدین رازی، چاپ‌هند، جلداول، صفحهٔ ۳ و ۴. مقایسه شود با آنچه ابن تیمیه در کتاب «نصیحة اهل‌الإیمان فی‌ــ الرّدّ علیٰ منطق الیونان» آورده‌است، می‌نویسد: (... فان الفلسفةَالتی کانَتْ قبلَ ارسطو و تَلَقّاها مَنْ قَبْله بالقبول طَعَنَ ارسطو فی‌کثیرٍ منها و بَیّنَ خَطأَهم. وابْنُ‌سینا و أتْباعُهُ خالَفُوا القدماءَ فی‌طائفةٍ من أقاویلِهِمُ المنطقیةِ وغیرِها وبَیَّنوا خَطأَهُم. و رَدُّ الفلاسفةِ بَعْضهم علیٰ بعضٍ أکثرُ مِنْ رَدِّکلِّ‌طائفةٍ بَعْضهم علیٰ بعضٍ). الرّدّ علی‌المنطقیّین، چاپ هند، صفحهٔ ۲۰۷.

(... فانّی کُنْتُ دائماً أَعْلمُ اَنّ المنطقَ الیونانیَّ ، لایحتاجُ الیهِ الذّکیُّ و لاینتفع بهالبلیدُ ، و لکن کنتُ اَحْسَبُ اَنّ قضایاه صادقةً لِمٰا رَأیْتُ مِنْ صدقِ کثیرٍ منها ثُمّ تَبَیَّنَ لی فیما بعدُ خَطَأُ طائِفَةٍ مِنْ قضایاه .[1])

این‌نمونه نوشته‌هاکه نظایرشان درآثار علمای اسلامی‌فراوان یافت می‌شود نشان می‌دهند که دانشمندان ما ، تحت تأثیر تعالیم عالیهٔ اسلام قرار داشتند که از طرفی توصیه می‌کند پیروانش : «هر سخنی را بشنوند ، سپس بـهترین سخن را پیروی کنند »

(... فَبَشِّرْ عبادِالّذینَ یَسْتَمِعُونَ القولَ ، فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ[2]) و :

«حکمت را گمشدهٔ خود بدانند و در هرجا و از هرکس باشد آنرا بگیرند » (اَلْکَلِمَةُ الْحِکْمَةُ ضالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَیْثُ وَ جَدَها فَهُوَ اَحَقُّ بِها[3]ـ خُذِ الحکْمَـةَ أَنّیٰ کانَتْ[4]ـ فَخُذِ الْحِکْمَةَ و لَوْ مِنْ اَهْلِ النِّفاقِ[5]) و از سوی دیگر فـرمان می‌دهدکه ازسر تقلید و بدون دلیل راه نسپرند و : «چیزی را که بدان‌علم ندارند پیروی نکنند » (ولاتَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ[6]) و اقوال مشاهیـر و بزرگان را بی‌دلیل‌نپذیرند تابه‌دام ضلالت درنیفتاده ونگویند : «خداوندا ما از سروَران و بزرگانمان اطاعت کردیم و ایشان گمراهمان ساختنـد ! »

(... رَبَّنا اِنّا اَطَعْنا سادَتَنا و کُبَرائَنا فَاَضَلُّونَا السَّبیلا[7]) .

این‌روحیه که در تحقیقات عقلی و علمی همیشه باید مدّ نظرباشد در برخورد مسلمین با منطق یونانی ـ مانند برخوردهای دیگر ـ نمایان‌شد و چنانکه خواهیم دید آنانرا به‌تصحیح وتکمیل ویا به‌نقد وردّ بخشی از

۱ـ الرّدُّ علی‌المنطقیّین (یا نصیحة أهل‌الإیمان فی‌الرّدّ علیٰ منطق‌الیونان) اثر احمدبن تیمیه ، چاپ هند ، صفحهٔ ۳ .

۲ـ قرآن کریم ، سورهٔ الزمر ، آیهٔ ۱۸ .

۳ـ حدیث نبوی (ص) است (به‌صحیح ترمذی ، چاپ مصر ، جلد ۵ ، باب ماجاء فی‌فضل‌الفقه‌علی‌العباده، حدیث‌شماره ۲۶۸۷ رجوع شود) .

۴و۵ـ نـهج‌البلاغه ، شرح‌عبده ، چاپ‌بیروت ، الجزء الثالث ، صفحهٔ ۱۵۴ .

۶ـ قرآن کریم ، سورهٔ الإسراء ، آیهٔ ۳۶ .

۷ـ قرآن کریم ، سورهٔ الأحزاب ، آیهٔ ۶۷ .

منطق ارسطو برانگیخت . وبا آنکه ارسطو ، معلم *اسکندر مقدونی* (اَلِکْسانْدْروس) بود و طرفداران فلسفهٔ وی در عالم اسلامی شهرت دادند که اسکنـدر ، همان «*ذوالقَرْنَیْن* قرآن»[۱] است ! شهرت مزبور مؤثر نیفتاد و دانشمندان اسلامی را ازنقد فلسفه ومنطق ارسطوئی بازنداشت ، بلکه ناقدین را به نفی این نسبت و تکذیب این ادّعا وادار کرد ، چنانکه *ابن تیمیّه* در کتاب *الـرَّدّ عَلَی المنطقیّین* (که نام اصلی آن : نصیحةُ اهلِ الإیمانِ فِی الرَّدِ علیٰ منطقِ الیونان است) می نویسد :

« به دروغ در منقولات می آویزند و به نادانی در معقولات ! مانند این سخنشان که گویند ارسطو ، وزیر ذوالقرنین بوده که ذکرِ او درقرآن رفته است ! . . . . »

(. . . فَیَتَعَلَّقونَ بالکذبِ فیِ المنقولاتِ وبالجهلِ فیِ المعقولاتِ ، کَقَوْلِهِم : اِنَّ ارسطو وزیرُ ذِی القَرنین المذکورِ فیِ القرآنِ ! . . .)[۲]

۱ـ بکاربردن لقب «ذوالقرنین» برای اسکندر مقدونی ، از زمان قدیم در کتب فلسفه متداول بوده است ، سبزواری صاحب «منظومه» درشرح این بیت :

اَلَّفَـهُ الحکیـمُ رِسطالیسُ میراثُ ذِی القرنینْ ، اَلْقِدّیسُ

می نویسد : «ذی القرنین همان اسکندر (مقدونی) است و در روزگار کهـن این سخن برزبان فلاسفه جاری بوده که منطق ، میراث ذی القرنین است . » یعنی ارسطو به درخواست و تشویق او به تألیف منطق همت گماشت .

(. . . ذی القرنین ، اسکندر ، قدکانَ جاریاً فیِ القدیمِ علیٰ ألسنةِ الحکماءِ انّ المنطقَ ، میراثُ ذی القرنین) . اللئالی المنتظمة ، بخش منطـق ، چاپ سنگی ، صفحهٔ ۶ .

گواه سخن سبزواری ، این دوبیت ابن سینا در «قصیدهٔ مزدوجه» است که می گوید :

وهٰذِهِ الآلةُ علمُ المنطـقِ منه إلیٰ جُلِّ العلومِ یَرْتَقِي
میراثُ ذی القرنینِ لَمّاسَأَلا وزیرَهُ العالِمَ حتّیٰ یَعْمَـلا

قصیدهٔ مزبور بهمراه «منطقُ المشرقیّن» درمصر به چاپ رسیده است .

۲ـ الرَّدُّ عَلَی المنطقیّین ، چاپ هند ، صفحهٔ ۱۸۶ .

سپس این نظر را ابطال می‌کند (۱)

البته روحیهٔ مزبور، یعنی اینکه: در نقد وتصحیح وتکمیل مسائل علمی دچارجانبداریهای افراطی ونیز اعتراضات بیجا نباید شد، درهمهٔ دانشمندان یکسان و همقدرت نیست بلکه درجات و مراتبی دارد و علمای اسلامی نیز درتوافق یامخالفت بامنطق‌یونانی ازاین‌مراتب خارج‌نبوده‌اند. و شاید در برخی از موارد افراط و تفریط هائی هم در آثار بعضی از ایشان بنظر رسد ولی‌این را نیز ازنظر دور نباید داشت که ارسطو خود، احتمال خطا و خلل را درنوشته‌های منطقی‌اش انکار نکرده بلکه چنانکه *ابن سینا* در آخر منطق «شفاء» از قول او بازگو نموده است، ارسطو گفته:

« ما از پیشینیان خود در قیاسهای منطقی جز ضوابط مختصر، چیزی به‌میراث‌نبرده‌ایم اماتوضیح‌آنها وجداکردن واختصاص‌دادن هرقیاس به شرائط و اقسام‌آن، و مشخص‌کردن قیاس «مُنْتِج» از قیاس« عقیم» و احکام دیگر، کارهائی‌بوده که خود را دربارهٔ آنها سخت به‌رنج افکندیم و دیدگان‌را ازخواب بازداشتیم تا کاربدین‌ترتیب پای‌گرفت و استوار شد، پس هرکس که‌بعدازما می‌آید چون دراینکار بنظرش زیادت یا اصلاحی‌رسید برعهدهٔ او است که آنرا درست کند و اگر رخنه‌ای دید آنرا بربندد!».

(اِنّا ما وَرِثْنا عمّن تَقَدَّمَنا فی‌الأَقْیِسَةِ الّا ضوابطَ غیرَمُفَصَّلَةٍ و امّا تفصیلها و اِفرادُ کلِّ قیاسٍ بشروطه و تمیزُ الْمُنْتِجِ عَنِ‌الْعَقیمِ الیٰ غیرِ ذلک من الأَحکام فهو امْرٌکَدَدْ نافیهاَنْفُسَنا وَاَسْهَرْنا اَعْیُنَنا حتّیٰ اسْتَقامَ علیٰ هذا الأمرِ، فَاِنْ وَقَعَ لاحَدٍ مِمَّن یَأْتی بعدُ نافیهِ زیادةٌ اَوْ اِصلاحٌ فَلْیُصْلِحْهُ اَوْخللٌ

۱ــ دربارهٔ شخصیت ذوالقرنین، درسالهای اخیر یکی ازدانشمندان‌مسلمان هند، (ابوالکلام آزاد) تحقیقی کرده که بسیار درخور توجه است. این تحقیق در مجلهٔ «ثقافة الهند» بتدریج انتشار یافته و به‌فارسی نیز ضمن جزوهٔ مستقلی به‌وسیلهٔ آقای باستانی پاریزی ترجمه شده است. مضمون مقالات‌ابوالکلام‌آزادرا درلغت‌نامهٔ‌دهخدا (شمارهٔ‌مسلسل ۸ــ ذبونوسیوس) نیز می‌توان دید.

فَلْيَسُدَّهُ[۱] !

بنابراین ملاحظه می‌کنیم که ارسطو خود راه‌را برای‌نقد واصلاح منطقش باز نموده و از اینکار ناخرسندی نشان نداده است[۲]، با اینحال در این کتاب که نقد منطق ارسطوئی را به‌وسیلهٔ دانشمندان اسلامی بازگو می‌کند کوشش شده‌است که تنها به‌نقل آراء مخالفین ارسطو اکتفا نشودبلکه تا آنجا که مقدوربوده از جرح وتعدیل اقوال‌کوتاهی‌نورزیده‌ایم و راه‌تحقیق را ازیاد نبرده‌ایم ومسؤولیّت خودرا تنها درنقل قول از این و آن، محدود نساخته‌ایم، چه بنظرنویسنده گردآوری‌آراء دیگران از متون‌کهن و پراکنده که‌کمتر در دسترس است، هرچند خدمتی به‌فرهنگ‌معاصر بشمار می‌آید ولی اینکار بیشتر از آنرو حائز اهمیّت و در خور ارزش است که زمینهٔ تحقیق و کاوش از حقایق را بهتر و آسانتر فراهم می‌سازد. اما اگر هر نویسنده‌ای مسؤولیّت خودرا به همین اندازه محدود شمارد که از این کتاب و آن‌رساله، اندیشه‌هائی گرد آورد و تحلیل و تحقیق آنها را برعهدهٔ دیگران گذارد (که معلوم نیست این دیگران، چه کسانند؟!) البته هدف عمده و علّت غائی از تهیهٔ این‌آثار ازمیان می‌رود و نقض غرض، روی می‌آورد ومتأسفانه نقصی که دراین روزگار در کتب منطقی و فلسفی به‌چشم می‌خورد، بیشتراز ناحیهٔ همین کوشش نافرجام است! بدین صورت که اغلب سعی می‌شود به ذکر احوال وآثار حکمای دیرینه اکتفاءگردد، بدون آنکه اندیشه‌های ایشان تعقیب و تحقیق شود و راههای تازه‌ای بسوی معارف عقلی و فلسفی بمیان

۱ــ منطق شفاء، کتابُ السّفسطة، چاپ مصر

۲ــو نیز شایسته‌است به‌این عبارت‌که ابن‌سینا در«شفاء»ضمن کتاب سفسطه از قول ارسطو آورده توجه شود:

«فان عرض فی هذا الفن الواحد تقصیر فلیعذر من یشعر به عند التصفح و لیقبل المنة بما افدناه من الصواب!» (الشفاء، کتاب السفسطه، صفحهٔ ۱۱۳). یعنی: «پس اگر در این فن یگانه، کوتاهی و تقصیری نمایان گردید کسی‌که به‌هنگام جستجواز آن آگاه شد عذر ما را قبول کند و بر سخن درستی که او را بدان سوررساندیم منّت پذیرد!»

آید بطوری‌که از سر تأسف باید گفت: *ما اَکثَرَ التّألیفَ و اَقَلَّ التحقیقَ*؟!

این کتاب در ده فصل تنظیم و تدوین گردیده، در فصل اول کوشیده‌ایم نشان دهیم‌که منطق چگونه به‌جهان اسلامی وارد شد ومترجمان آن چه کسانی بوده‌اند؟ و روش ترجمهٔ ایشان بر چه شیوه استوار بوده؟ و بعلاوه ، عکس‌العملی‌که ترجمهٔ‌منطق‌یونانی درجهان اسلامی بوجودآورده چه‌صورتی داشته‌است وبه‌تعبیر دیگر: مخالفان و موافقان منطق، چه‌کسانی بوده‌اند؟

در فصل‌دوم، ازکارهای طرفداران منطق سخن رفته است و شمّه‌ای از تفاسیر منطقی وشروح آن و تطبیق منطق را با موازین اسلامی مورد بحث قرار داده‌ایم و از دخالت منطق در علوم ادبی و علم اصول فقه سخـن گفته‌ایم وسرانجام به‌ذکرکسانی‌که درتکمیل وتهذیب منطق‌یونانی‌کوشیده‌اند و به‌نمونه‌هائی از کارهای ایشان، پرداخته‌ایم.

در فصل سوم، مخالفان و نقّادان منطق مورد توجه قرار گرفته‌اند و تا آنجا که راه باز بوده از کهن‌ترین نقدی که در دست هست آغاز نموده بتدریج پیش رفته‌ایم ودرفصول گوناگون، آراء نقّادان‌منطق را که در خلال نوشته‌ها ومناظرات ایشان نمودار گشته نشان داده‌ایم و در هر فصل چنانکه گذشت، از تحقیق در پیرامون نقد هر نقّادی بازنایستاده‌ایم بنابرایـن از فصل سوم به‌بعد یعنی تا فصل نهم، کار بر همین منوال می‌گذرد و تـلاش فراوان شده تا در ضمن این فصول، اصالت اندیشهٔ اسلامی نمایان گردد و شبـهٔ تقلید محض از ساحت متفکران‌گرانقدر مسلمان زدوده‌شود ونوآوریها وابتکارات‌ایشان معرفی‌گردد و در هرمقام که از نقّادان منطق سخن‌گفته‌ایم کوشش شده تا از معرفی احوال و آثار ایشان نیز کوتاهی نورزیم.

در فصل‌دهم یعنی آخرین فصل‌کتاب، شمّه‌ای ازایرادهای‌متفکران غربی را برمنطق‌ارسطو آورده‌ایم وسعی‌کرده‌ایم تابا یادآوری مباحث‌گذشته نشان دهیم ایرادهای مهمی که در مغـرب زمین بر منطق ارسطـو شده قبـلا" بنظر دانشمندان اسـلامی رسیده اسـت و ایـرادهای مـزبـور بصورتی عمیقتر از آنچه غربیان بیان کرده‌اند در شرق اسلامی مورد توجه و تحقیق قرارگرفته‌اند ونیز احیانا" به‌ایرادهای نابجائی که از سوی برخی

متفکران غربی بر منطق ارسطو شده اشاره کرده‌ایم .

از ویژگیهای کتاب حاضر آنست‌که جز در موارد خاص‌که نویسنده به اظهارنظر و رأی شخصی پرداخته ، یک سطر در آن نتوان یافت که بدون مأخذ و مدرک باشد .و حتی‌المقدور به مآخذ دست اول و کهن‌تر رجوع کرده‌ایم . ضمناً" چون در تألیف این‌کتاب ، به‌کتب بسیاری که **در ایران و مصر و هند ولبنان وعراق وأحیاناً ترکیه و اروپا** به‌چاپ رسیده‌استناد نموده‌ایم و کتابهای مزبور بآسانی در دسترس همهٔ اهل تحقیق قرار نمی‌گیرند از اینرو و بنا به‌ملاحظات دیگر ، تنها به‌ترجمهٔ متون کتابها اکتفاء نشده است بلکه عین متن‌هارا نیز در اکثر موارد از مآخذ آنها نقل‌کرده‌ایم تا مورد استفاده علاقمندان قرار گیرند و رعایت این معنی هم شده باشدکه **جاحِظ** گوید : «ترجمه ، هیچگاه‌ویژگیهای‌معانی‌را درسخن‌حکیم نمی‌رساند !»

(إنَّ التَّرجُمانَ لا یُؤَدّي أبَداً ما قالَ الحکیمُ علیٰ خَصائِصِ معانیهِ)[1]

با اینحال بدینوسیله از خوانندگانی‌که ملاحظهٔ اصل متون قدیم را برای خود لازم نمی‌شمرند عذرخواهی می‌نماییم . امید است به‌فضل خداوند ورحمت نامحدود او ، این کوشش محدود گسترش یابد و از «**منطق**» به «**فلسفه**» سرایت‌کند تا معلوم شود که مسلمین دربرابر فلسفهٔ یونانی‌نیز چه عکس العملهائی نشان دادند و چگونه با تصحیح و تکمیل وگاهی با نقد و نقض‌آراء یونانیان ، اندیشه‌های فلسفی تازه‌ای را بنیان نهادند .

واللّهُ ــ جَلَّ ذکرُهُ ــ ولیُّ التَّوفیقِ ، و هُوَ الهادی إلیٰ أقْوَمِ الطَّریق.

تجریش ــ ۱۳۹۹ هجری قمری

مصطفی حسینی طباطبائی

۱ــ الحَیَوان ، چاپ مصر ، الجزء الاول ، صفحهٔ ۷۵ .

فصل اول

ورود منطق به جهان اسلامی

ارسطو، پدر منطق

تردید نیست که اندیشهٔ منطقی پیش از پیدایش فن منطق بظهور رسیده است، زیرا فکر بشر بطورطبیعی از اسلوب و روشی پیروی می‌کند که فن منطق کوشش‌کرده تا آن روش را کشف و بیان نماید. بهمین جهت عموم افراد بشر، بارها به تفکر منطقی دست یافته‌اند بلکه اصولاً بگونه‌ای منطقی می‌اندیشند یعنی از روش صحیح تفکر، بطور طبیعی استفاده می‌کنند مگردرمواردیکه قصد مغالطه داشته باشند یا بعلت پیچیدگی موضوعِ تفکر، به‌خطاگرفتار شوند. بنابراین، برای اندیشهٔ منطقی نمی‌توان مبدء وآغازی درتاریخ نشان داد و شایسته است که پیدایش آنرا با پیدایش بشر قرین و همراه شمرد!

پس، اینکه درکتب منطقی، منطق را قانونی معرفی می‌کنند که رعایت آن، فکر راازخطا مصون می‌دارد. چنانکه *ابن‌سینا* می‌گوید: *المراد من المنطق أن تکون عندالإنسان آلة قانونیة تعصمه مراعاتها عن أن یضلّ فی فکره.*[1]

نباید موجب شود که گمان کنیم قوانین منطقی یکدسته قواعد مصنوعی و ساخته وپرداخته‌ای است‌که می‌خواهیم با تحمیل آنها برذهن، ازلغزشهای فکری جلوگیری‌کنیم! زیرا مقصود از قانون منطقی، همان قانون طبیعی ذهن است که به‌هنگام استدلال آن را به‌کار می‌بریم و در فنّ منطق بعنوان «*ضابطه فکری*» گردآوری و نگاهداری شده است. به همین‌اعتبار **عبدالرّحمٰن‌بن خَلْدون** (متوفی درسال ۸۰۸ هجری قمری) درمقدمهٔ مشهور تاریخش ــ که از افتخارات امت اسلامی شمرده می‌شود ــ می‌نویسد:

«فنّ منطق، فنّی است‌که با طبیعتِ اندیشه همعنان، وبرصورتِ عملِ آن منطبق

۱ــ الإشارات و التنبیهات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱.

است » .

(فالمنطق اذاً امر صناعیّ مساوق للطبیعة الفکریّة و منطبق علیٰ صورة فعلها[۱]).

اما تدوین منطق بعنوان علم یا فنّ مشخص و ممتاز، به‌روزگار پیش از ارسطو مربوط می‌شود زیرا از ارسطو نقل شده که گفته است:

«ما از پیشینیان خود در قیاسهای منطقی، جز ضوابط مختصر چیزی به‌میراث نبرده‌ایم[۲]. . . . » .

بنابراین، صورت اجمالی منطق پیش ازارسطو درمیان بوده ولی چنانکه محققین گفته‌اند گستردن مطالب و تکمیل مقاصد آنرا ارسطو عهده‌دار شده است بویژه کـه تلاش سوفسطائیان و نشاط فلسفی دوران، ایجاب می‌کرده تا ارسطو به‌گردآوری و تنظیم قوانین تفکر قیام‌کند و در برابر مغالطات اهل سفسطه که در دورهٔ اوهنوز عرض اندام می‌کردند، سدّ محکمی بربندد و به‌قول **فروغی** در کتاب «**سیر حکمت در اروپا**» ارسطو: «در مقابل مغالطه و مناقشهٔ سوفسطائیان وجدلیان، بنارا برکشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته و به‌رهبری افلاطون و سقراط، اصول منطق و قواعد قیاس را به‌دست آورده است[۳]» .

نتیجه اینکه هرچند پیش ازارسطو دربارهٔ منطق گفتگوهائی بویژه دریونان قدیم بوده[۴] ولی چنانکه معمول شده و درست هم هست، فنّ منطق را به‌اعتبار اینکه ارسطو آن را تهذیب و تکمیل نموده به‌وی نسبت می‌دهند، **ابن خلدون** در «**مقدمه**» می‌نویسد:

«پیشینیان درفن منطق سخنانی گفته‌اندکه نخست مختصر وپراکنده بودوتهذیب قوانین و گردآوری مسائل منطق صورت نپذیرفت تا اینکه **ارسطو** در یونان ظهورکرد[۱]» .

(فکان ذلک قانون المنطق، وتکلّم فیه المتقدّمون اوّل ما تکلّموا به جملاً جملاً و

۱ــ مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۵۳۵ .

۲ــ به مقدمهٔ کتاب حاضر نگاه کنید .

۳ــ سیر حکمت در اروپا، اثر محمد علی فروغی، چاپ تهران، جلد اول، صفحهٔ ۲۴ .

۴ــ ناگفته نماندکه به‌عقیدهٔ برخی، ارسطو درتدوین و تألیف منطق از کتب وآثار ایرانیان نیز سود جسته چنانکه قطب الدین اشکوری در کتاب محبوب القلوب براین عقیده رفتـه است (به‌کتاب: رهبرخرد، اثر استاد محمود شهابی، مقدمهٔ کتاب نگاه‌کنید) ولی نویسنده هنوز دلیل کافی و مدرک روشن براین مدعا نیافته‌ام .

مفترقاً، و لم تهذّب طرقه و لم تجمع مسائله حتّیٰ ظهر فی یونان ارسطو[1].

مترجمان منطق در محیط اسلامی

پس از ارسطو، علم منطق[2] بوسیلهٔ طرفداران وعلاقمندانش به‌مراکز مختلف‌راه یافت. ازجمله، نخستین کسی که در محیط اسلامی به ترجمهٔ کتب منطقی پرداخت، بنابرآنچه قفطی در کتاب «*أخبارُ الحکماء*»[3] آورده:

«**عبدالله بن مُقَفّع** (مقتول درحدود سال ۱۴۵ هجری‌قمری) بود،که‌ترجمه رساله‌های منطقی را برای منصور ــ دومین خلیفهٔ عباسی، متوفی درسال ۱۵۸ هجری قمری ــ عهده دار شد و سه‌کتاب ارسطو یعنی **قاطیغوریاس** (کاتگوریا) و **باری ارمینیاس** (پری‌هرمینیاس) و **انالوطیقا** (آنالوتیکا) را ترجمه کرد و گویند به‌ترجمهٔ **ایساغوجی** (ایساگوگ) تالیف **فرفوریوس** porphyre نیز همت گماشت...».

(... ابن المقفّع ... هو اوّل من اعتنی فی الملّة الاسلامیة بترجمة الکتب المنطقیه لأبیجعفرالمنصور، ترجم‌کتب ارسطو طالیس المنطقیة الثلاثة وهی‌کتاب قاطیغور-یاس وکتاب باری ارمینیاس وکتاب انالوطیقا وذکرانه ترجم ایساغوجی‌تالیف فرفوریوس[4].

۱ــ مقدمهٔ ابن‌خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۴۹۰.

۲ــ در میان دانشمندان گفتگوئیست که:

آیا منطق «علم» است یا «فن»؟

بنظر نویسنده، منطق را می‌توان به‌اعتبار بحث از قواعد نظری و کلیِّ درست اندیشیدن «علم» دانست و به‌اعتبار کار بُردِ قوانین مزبور «فن» نامید. از این رو در این کتاب گاهی از آن به «علم منطق» و گاهی به «فنّ منطق» تعبیر کرده‌ایم.

۳ــ نام اصلی این کتاب: «إِخْبارُ العلماءِ بِأَخْبارِ الْحُکَماء» است.

۴ــ أخبار الحکماء چاپ مصر، صفحهٔ ۱۴۸ و چاپ اروپا (لایپزیک) صفحهٔ ۲۳۰. ناگفته نماند که برخی نیز این ترجمه‌ها را به‌فرزند ابن‌مقفّع یعنی «محمّد» نسبت داده‌اندرجوع شود به‌کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۵ و ۱۶ و نیز کتاب «تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی» اثردکترذبیح‌الله‌صفا، مجلداول صفحهٔ ۳۲۸ به‌بعد. ولی‌خوارزمی (ابوعبدالله، محمدبن‌احمد) در کتاب«مفاتیح العلوم» ترجمهٔ منطق‌را به‌خود ابن‌مقفّع نسبت می‌دهد وحتی تصریح می‌کندکه ابن‌مقفّع، نام ←

پس از منصور، در روزگار **مأمون** ــ خلیفهٔ دیگر عباسی، متوفی در سال ۲۱۸ هجری قمری ــ مسلمین با اندیشه‌های یونانی آشنائی بیشتری یافتند زیرا همانطور کـه ***ابن خـلدون*** و دیگر مورّخان آورده‌اند:

«مأمون، سفیرانی را برای به‌دست آوردن علوم یونانی و نسخه برداری ازکتب یونانیان به دربار پادشاهان رم گسیل داشت و مترجمانی برگماشت تا آنها را به خط و زبان عربی برگرداانند...».

(... و جاء المامون ... و أوفد الرّسل علیٰ ملوک الرّوم فی استخراج علوم الیونانیّین و انتساخها بالخطّ العربیّ و بعث المترجمین لذلک[۱]).

ابن ندیم (محمدبن اسحق، متوفی در۳۸۵ هجری قمری) درکتاب ***«الفهرست»*** نامهای‌کسانی‌راکه رسائل‌منطقی ارسطو را در محیط اسلامی ترجمه نموده‌اند ضبط‌کرده و همچنین مفسرین آنها را نام برده است، بطوریکه ابن‌ندیم می‌نویسد قاطیغوریاس یعنی مقولات les categories را ***حنین‌بن‌اسحاق*** ترجمه‌نموده وعده‌ای ازجمله، یحیی نحوی آن را شرح کرده‌اند و نیز باری ارمینیاس یعنی ***عبارت*** pri ermeneias را که مربوط به بحث از ***قضایا*** است، ***حنین به‌سریانی و پدرش‌اسحاق، به عربی*** برگرداندند، و از جملهٔ شارحان آن، نام ***ابونصر فارابی*** برده شده است.

بهمین صورت انالوطیقای اول و انالوطیقای ثانی les anlytigues که‌از ***قیاس*** بحث می‌کنند و طوبیقا یعنی***جدل*** les topiques وسوفسطیقا یعنی***سفسطه***، و ریطوریقا یعنی ***خطابه*** la rhétorigue وبوطیقا یعنی ***شعر*** la poétique راجمعی ترجمه و تفسیر کرده‌اند که در میان آنها، نامهای ***حنین و پدرش و ابو عثمان دمشقی و ابو بشر متی و یحیی بن عدی و ابراهیم بن عبدالله ثامنه و ابن ناعمه***... به چشـم می‌خورد. و از میان شارحان این آثار، مشهورتر از همه فیلسوف عرب، ***یعقوب‌بن‌اسحاق کندی***[۲] (متوفی در ۲۶۰ هجری قمری) و همچنین حکیم معروف، ***ابونصر فارابی*** (متوفی

ـــ مصطحات منطقی‌را تغییرداده وبطوردلبخواه برآنها نامگذاری‌کرده که‌کارش مورد‌قبول منطقیان قرارنگرفته‌است، (ویسمی عبدالله‌بن المقفع الجوهر عینا " کذلک سمی عامه ــ المقولات و سائر مایذکر فی‌فصول هذاالباب باسماء اطرحها اهل‌الصناعه) مفاتیح‌العلـوم، چاپ مصر، صفحهٔ ۸۶.

۱ــ مقدمهٔ ابن‌خلدون، چاپ مصر، صفحهٔ ۴۸۰ و ۴۸۱.

۲ــ ابن‌ندیم در «الفهرست» می‌نویسد: (هو ابویوسف، یعقوب‌بن‌اسحق... فاضل‌دهره و واحد عصره‌فی معرفة‌العلوم القدیمةبا سرهاو یسمّی فیلسوف‌العرب...) ص۳۷۱ چاپ مصر.

در ۳۴۰ هجری قمری) را می‌توان به‌شمار آورد[1].

صلاح‌الدّین صفدی[2] (متوفی در سال ۷۴۶ هجری قمری) می‌گوید:

«این مترجمان در نقل متن‌ها دو روش را برگزیده بودند، یکی روش **یوحنا بن بطریق** و **ابن ناعمهٔ حمصی** و دیگران. بدین ترتیب که مترجم، هرکلمه‌ای از مفردات واژه‌های یونانی را درنظر می‌گرفت و به‌مدلول ومعانی آنها توجه می‌کرد سپس، مرادف عربی واژه‌های مزبور را که در دلالت‌باآنها برابربودند، می‌آوردو ثبت می‌نمود و به واژه دیگری منتقل می‌گشت تا جمله‌ای راکه می‌خواست به‌عربی برگرداند به‌پایان‌رساند. و این روش، ناپسند است به دو جهت:

نخست اینکه در واژه‌های‌عربی، کلماتی یافت نمی‌شودکه از هرحیث با واژه‌های یونانی برابری کنند از این‌رو در خلال این‌گونه تعریب، بسیاری از کلمات یونانی به‌حال خود باقی می‌مانند!

دوم اینکه خواص ترکیب وإسناد درهرزبانی با زبان دیگرهمواره تطبیق نمی‌کند و نیز گاهی به‌علت به‌کار بردن مجازات که در هرزبانی بسیارند، تباهی در ترجمه‌هاروی می‌دهد.

روش دیگری که مترجمان در تعریب به‌کار می‌بردند، اسلوب **حنین بن اسحاق** و **جوهری** و دیگران بود. به‌این صورت که مترجم، حاصل معنای جمله را در ذهن می‌گرفت و از زبان دیگر جمله‌ای را در برابر آن، به‌تعبیر می‌آورد به‌گونه‌ای که با یکدیگر مطابق باشند، خواه واژه‌های آن دو جمله باهم برابر شوند و خواه نشوند!

و این شیوه نیکوتر از روش نخستین است و از این‌رو کتب **حنین بن اسحاق** به تهذیب و اصلاح نیاز پیدا نکرد، مگر در علوم ریاضی زیرا که ابن اسحاق در این رشته، کار نکرده بود. برخلاف کتابهای طب و منطق‌وعلوم طبیعی و الهی».

(قال الصفدی... و للتراجمة فی‌النقل طریقان: احدهما طریق یوحناالبطریق و ابن الناعمة الحمصی و غیرهما. و هو ان ینظر الی کلمة مفردة من الکلمات الیونانیّة و ماتدل علیه من المعنی فیأتی بکلمة مفردة من الکلمات العربیة ترادفها فی الدلالة علی

۱ــ برای دیدن نامهای مترجمان و شارحان رسائل منطقی ارسطو، به‌فهرست ابن ندیم، چاپ مصر، از صفحهٔ ۳۶۱ به بعد نگاه کنید.

۲ــ مقصود، صلاح الدین ابوالصفا، خلیل بن ایبک صفدی شافعی است.

ذلک المعنی فیبینها فیثبتها و ینتقل الی الکلمة الأخریٰ کذلک حتی یأتی علیٰ جمله ما یرید من تعریبه وهذه الطریقة ردیئة لوجهین: أحدهما انه لا یوجد فی الکلمات العربیة، کلمات تقابل جمیع الکلمات الیونانیة، و لهذا وقع فی خلال هذا التعریب کثیرمن الفاظ الیونانیة علی حالها. و الثانی ان خواص الترکیب و النسب الاسنادیة لا تطابق نظیرها من لغة أخریٰ دائماً و ایضاً یقع الخلل من جهة استعمال المجازات و هی کثیر فی جمیـع اللغات.

الطریق الثانی فی التعریب، طریق حنین بن إسحاق و الجوهری و غیرهما. وهو أن یأتی الی الجملة فیحصل معناها فی ذهنه ویعبر عنها من اللغة الأخریٰ بجملة تطابقها، سواء ساوت الالفاظ، الالفاظ ام خالفتها وهذا الطریق أجود، ولهذا لم تحتج کتب حنین بن اسحاق الی تهذیب الّا فی العلوم الریاضیة لأنّها لم یکن قیّماً بها بخلاف کتب الطّب والمنطق والطبیعی والالٰهی[1]

مخالفین و موافقین منطق ارسطو

ترجمهٔ علوم یونانی بویژه فلسفه و منطق یونان به‌زبان عربی از همان روزگاران نخستین با استقبال دسته‌ای از مسلمانان و مخالفت دسته‌های دیگر روبرو شد و به‌تدریج که تاریخ اسلامی به پیش می‌آمد بروسعت این موافقت و ناسازگاری افزوده گشت.

ابن قیّم جوزیّه (متوفی در ۷۵۱ هجری قمری) درکتاب «*مفتاحُ دارِ السَّعادة*» نام عده‌ای از علمای اسلامی را که در ردّ منطق ارسطو مصنّفاتی داشته‌اند، آورده است. وی در این باره می‌نویسد:

«... من بر کتابی‌که *ابوسعید سیرافی نحوی*، در ردّ منطق تصنیف کرده واقف شده‌ام وهمچنین بر ردّیهٔ‌بسیاری ازعلمای‌کلام و ادب آگاهی یافته‌ام، چون *قاضی‌ابوبکر بن طَیّب* و *قاضی عبدالجَبّار* و *جُبّائی* و پسرش و *ابو المعالی* و *ابوالقاسم انصاری* و گروه بسیاری که از کثرت به‌شمار نیایند!»

۱ــ به‌نقل ازکتاب: «صَونُ المنطقِ و الکلامِ عَنَ فنّ المنطقِ و الکلام» اثر جلال الدین سیوطی، چاپ مصر، صفحهٔ ۹ و ۱۰. شیخ بهاء الدین عاملی نیز درکتاب «الکشکول» چاپ تهران، صفحهٔ ۲۰۸ همین مضمون را (با کمی تغییر در الفاظ) از صفدی نقل کرده است.

(. . . فوقفت علی مصنّف *لابی سعید السیرافی النحوی* فی ذلک و علیٰ ردّکثیر من *اهل الکلام و العربیة* ، *کالقاضی ابی‌بکر بن الطیّب* و *القاضی عبدالجبّار* و *الجبّائی* و *ابنه* و *ابی المعالی* و *ابی القاسم الانصاری* و خلق *لا* یحصون کثرة[1]) .

برخی ازاین عدّه از بزرگان «**معتزله**» بوده‌اند امامخالفت بامنطق ارسطو ویژهٔ اهل اعتزال نبوده است بلکه دسته‌های دیگرمسلمین از أشعری وشیعی و صوفی وجزایشان نیز با آن به‌مخالفت برخاسته‌اند ، چنانکه بطورنمونه ، از «**أشاعره**» قاضی ابوبکربن‌طیّب مشهور به **باقلانی** (متوفی در ۴۰۳ هجری قمری) در کتاب «**الدّقائق**» و از «شیعه» ابومحمدحسن بن موسی معروف به‌**نوبختی** (متوفی بعد از سال ۳۰۰ هجری قمری) درکتاب «**الرّدّ علی اهل المنطق**» و از «**صوفیّه**» شیخ ابوسعید ابی الخیر **میهنی** (متوفی در ۴۴۰ هجری قمری) ضمن‌مذاکره‌ای‌که با **ابن‌سینا** داشته ، واز «**سَلَفیّه**» ابوالعباس‌احمدبن‌تیمیّه حرّانی دمشقی (متوفی در۷۲۸ هجری قمری) درکتاب «**نصیحهٔ أهل‌الایمان فی‌الرّدّ علیٰ منطق الیونان**» هرکدام به‌صورتی مخالفت خود را با منطق ارسطوئی ابراز داشته‌اند .

جلال الدین سیوطی (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) در کتاب «**الحاوي للفتاوي**» برخی دیگر ازمخالفان منطق رانام برده وآثاری ازایشان در ردّ منطق برشمرده است که ازآن جمله ، **سراج قزوینی** ازفقهای مذهب حنفی وصاحب کتاب «**نصیحهٔ المسلم المشفق لمن ابتلی بحبّ المنطق**» را باید نام برد[2].

خود **سیوطی** نیزکتابی برضد منطق بنام «**صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام**» نگاشته و با تکیه بر اقوال دسته‌ای از فقهاء و محدّثان ، منطق را تخطئه نموده است .

رساله‌ای ممتع نیز به‌اسم «**کَسْرُ المنطق**» از **ابوالنّجا الفارض** که ظاهراً از قدمای اهل سنت است باقیمانده که تاریخ نگارش آن دقیقاً معلوم نیست[3].

البته در برابر این دسته ، از میان مسلمانان کسانی نیز به‌دفاع و طرفداری از منطق ارسطو برخاسته‌اند وکتب و آثاری دراین باره پرداخته‌اند که در بین آنها «**کندی**»

۱ــ مفتاح دار السعادة ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۱۵۷ و ۱۵۸ .

۲ــ الحاوی للفتاوی ، الجزء الأول ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۳۹۴ .

۳ــ این رساله را آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری در موزه بریتانیا ضمن مجموعه‌ای خطّی یافته‌اند ، دربارهٔ محتوای رساله در صفحات آینده فصلی خواهد آمد .

و «فارابی» و «ابن‌سینا» و «ابوالبرکات بغدادی» و «عُمَربن سهلان ساوی» و «ابن‌رشد اندلسی» و «خواجهٔ طوسی» و «فخرالدین رازی» و «سهروردی» و «غزالی» و «سعد الدین تفتازانی» و «قطب الدین رازی» و «صدر الدین شیرازی» و «ملاهادی‌سبزواری» شهرت فراوان یافته‌اند .

چنانکه شروح کندی برتراجم نخستین منطق ، و کتاب «اُوسط کبیر» از فارابی و نیز شروح متعدد فارابی برآثار منطقی ارسطو و منطق «شفاء» و «نجاة» و «اشارات» و «دانشنامهٔ علائی» و «عیون الحکمة» و «منطق المشرقیین» و «قصیدهٔ مزدوجه» از ابن‌سینا ، وبخش منطق‌کتاب «المعتبر» ازابوالبرکات‌بغدادی ، و کتاب «التبصرة» و «البصائرالنصیریّة» ازسهلان ساوی ، و «تلخیص السفسطه» از ابن رشد ، و «اساس الاقتباس» و «الجواهر النضید فی‌منطق‌التجرید» وشرح‌منطق «اشارات» ازخواجه‌طوسی ، و منطق «لباب الاشارات» و شرح منطق «اشارات» از فخرالدین رازی ، ومنطق «حکمة الاشراق» و «مطارحات» و «تلویحات» از سهروردی ، و «معیارالعلم» و «محکّ‌النظر» و «القسطاس المستقیم» از غزالی[1] ، و «تهذیب المنطق والکلام» از تفتازانی ، و «شرح شمسیّه» از قطب الدین رازی ، و «اللّمعات المشرقیة» از صدرالدین شیرازی ، و منطق «اللئالی‌المنتظمة» از ملّاهادی سبزواری . . . که اغلب در دسترس‌اند ، گواه بر این مدّعا شمرده می‌شوند .

۱ــ هرچندغزالی با فلسفه ، ناسازگاری نشان داده ولی با منطق مخالف نبوده است ودر این‌فن چنانکه مذکور افتاد کتابهائی پرداخته و در «المستصفیٰ» تحصیل منطق را لازم شمرده و در دیگر آثار خود مخالفت بامنطق را روا ندانسته است و در «تهافة‌الفلاسفه» می‌نویسد «نعم! قولهم : انّ‌المنطقیات‌لابدّ من‌احکامها ، هو صحیح» . (تهافة‌الفلاسفه ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۴۸۳)با اینهمه در «المنقذ من‌الضلال» . منطق را در پاره‌ای از موارد وبرای برخی از محصّلان ، خطرناک معرفی می‌کند مبادا بر اهل منطق از هرجهت اعتماد کنند و عقاید باطل ایشان را در مسائل فلسفی بپذیرند و دچار لغزش شوند و در اینباره می‌نویسد : (وربما ینظر فی‌المنطق‌ایضاً من‌یستحسنه ویراه واضحاً فیظن انّ ماینقل‌عنهم من‌الکفریات مؤیدّة بمثل تلک‌البراهین فاستعجل بالکفر!) .

فصل دوم

توسعه و تکمیل منطق در جهان اسلامی

تفسیر و تطبیق منطق

مسلمانانی که از منطق یونانی طرفداری کرده‌اند بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

دستهٔ نخست، کسانی‌بودند که بیشتر به‌شرح و توضیح منطق ارسطو نظر داشتند که ازمیان آنها *ابن رشد* (متوفی درسال ۵۹۵ هجری قمری) بسیار معروف است[۱] و شروح منطقی او برآثارارسطو، مانند: «*شرح کتاب القیاس*» و «*شرح کتاب البرهان*» وتلخیصات منطقی وی ازآثار ارسطو، چون: «*تلخیص کتاب البرهان*» و «*تلخیص السفسطه*» گواه این مقال است[۲].

دستهٔ دوم، دانشمندانی که به‌تطبیق اصول و قواعد منطقی با متون اسلامی پرداختند، چون *ابوحامد غزالی* (متوفی درسال ۵۵۰ هجری قمری) وی در کتاب «*القسطاس المستقیم*» اینکار را بعهده گرفته و موازین منطقی را با آیات قرآنی سنجیده

۱ــ بنظر نویسنده، حقّ ابوالولید محمدبن احمدبن‌رشد، حکیم مشهور اسلامی چنانکه باید درایران اداءنشده و به‌ویژه در کتب فلسفی قدیم، کمتر ذکر او رفته است و می‌توان گفت اهمیت کار ابن‌رشد بیش از «منطق» در «فلسفه» بوده و هرچند عده‌ای او را تابع و مفسر آراء ارسطو می‌دانند و ابتکاری در فلسفه برایش نشمرده‌اند ولی با مراجعه به‌آثار فلسفی او، مخصوصاً کتاب «الکشفُ عَنْ مناهِجِ الأَدِلَّةِ فی عقائِدِ الْمِلَّة» روشن می‌گردد که ابن رشد بیش ازآنکه تابع فلسفهٔ یونان باشد، یک حکیم اسلامی به‌شمار می‌آید که در استخراج «حکمت نظری» از قرآن و سنّت، ذوق و ابتکار از خود نشان داده است.

۲ــ برای ملاحظهٔ فهرست آثار ابن رشد به‌کتاب: «ابن رشد، فیلسوف قرطبه» اثر ماجد فخری، چاپ بیروت از صفحهٔ ۱۲ به‌بعد نگاه کنید.

است و نام میزانهای منطقی را به‌میزان «*تعادل*» و «*تلازم*» و «*تعاند*» برگردانده که در حقیقت همان أشکال مختلف قیاس را در منطق ارسطوئی نشان می‌دهد، چنانکه خود در پایان کتاب به‌موضوع مزبور اشاره نموده و می‌نویسد:

«... در نامها از حیث تغییر و تبدیل به نوآوری پرداختم و در معانی‌ازجهت تخییل و تمثیل به‌کار بدیع دست زدم و مرا در ذیل هر کار، هدفی است درست، ورازی است که به‌نزد اهل‌بینش آشکار باشد وبرشما باد که از دگرگون‌ساختن این نظام وبرکندن آن معانی از این لباس، بپرهیزید که شما را آموختم چگونه امور عقلی با استناد به علوم نقلی، آراسته می‌گردند تا دلها در پذیرفتن آنها شتابنده‌تر شوند.»

(... أبدعته فی‌الاسامی من‌التغییر والتبدیل واخترته فی‌المعانی من‌التخییل والتمثیل، فلی تحت‌کل واحد غرض‌صحیح وسرعند ذوی‌البصائر صریح! وإیاکم أن‌تغیّروا هذا النظام و تنتزعواهذه‌المعانی من‌هذه الکسوة قد علمتکم کیف‌یزین المعقول بالاستناد إلی المنقول لتکون القلوب منها أسرع إلی‌القبول[۱]).

و پیش از غزالی، *ابونصر فارابی* نیز مجموعه‌ای از سخنان *پیامبر عالیقدراسلام (صلّی‌اللّه علیه وآله و سلّم)* را گرد آورده که بقول وی، در آنها به «اشکال منطقی» اشاره شده است[۲] و بنا برآنچه *ابن ابی اصیبعه* نقل نموده، فارابی عنوان کتاب خود را «*کلام جمعه من اقوال النبی صلی‌الله علیه و سلم یشیرفیه الی صناعةالمنطق*» نهاده و *احمدبن تیمیّه*، نمونه‌ای ازاین احادیث را (البته نه به‌آهنگ موافقت) در کتاب «نصیحة اهل‌الایمان فی‌الرّدّ علی منطق‌الیونان» یادآور شده است.[۳]

۱ــ القسطاس‌المستقیم، چاپ‌بیروت، صفحهٔ ۱۰۱، از میان کسانی‌که نامها واصطلاحات تازه‌ای در منطق احداث کرده‌اند سهروردی را نیز نباید ازیاد برد که در حکمةالإشراق به‌اینکار پرداخته است.

۲ــ به عیون‌الأنباء فی‌طبقات الأطبّاء، اثر ابن‌ابی‌اصیبعه، جلد دوم، صفحهٔ ۱۳۹ نگاه کنید.

۳ــ چنانکه‌می‌نویسد: «وفی‌لفظ (ای فی‌لفظ الحدیث): کل مسکر خمر، و کل خمرحرام! و قد یظن بعض‌الناس أنّ‌النبی صلی‌اللّه‌علیه وسلّم ذکر هذا علی‌النظم المنطقی لتبیین "النّتیجه" بالمقدمتین! کما یفعله المنطقیّین...» به‌کتاب: الرّدّ علی المنطقیّین، صفحهٔ ۱۱۱ بنگرید.

ورود منطق در علوم اسلامی

دستهٔ اخیر منطق را در برخی از علوم اسلامی بویژه «*علم اصول فقه*» بکار گرفتند و حتی از واردساختن مصطلحات منطقی در «*علوم ادبی*» نیز خودداری نکردند بطوری‌که کاربُرد ایشان مورد انتقاد دیگر دانشمندان و فقهای اسلام و صاحبنظران علوم ادبی قرار گرفت، *جلال‌الدین سیوطی* در کتاب «*صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام*» می‌نویسد: ازمیان علمای اسلام، *ابن‌الصلاح*[۱] و *ابی‌شامه*[۲] و *نووی*[۳] و *ابن‌تیمیّه*[۴]، دخالت‌دادن منطق را در اصول فقه ناپسند شمرده‌اند[۵]. و در همین کتاب می‌نویسد: «امام‌ابومحمد، عبدالله‌بن‌السیدبطلیوسی (متوفی درسال ۵۲۱ هجری قمری) درکتاب خود که «*کتاب‌المسائل*»، نام دارد گفته است میان من و مردی از اهل ادب در مسائل مربوطه به**نحو**، مباحثه‌ای روی‌داد واو درمیان گفتگو، ذکر **موضوع** و **محمول** و دیگر الفاظ منطقی، بسیارمی‌کرد! بدو گفتم درفن نحو، **مجازات** و **مسامحاتی** بکار می‌رودکه‌منطقیان آنها را استعمال‌نمی‌کنند و اهل فلسفه گفته‌اند که لازمست هر فنی بر قوانین شناخته‌شده ومرسوم درمیان اهلش حمل شود و بنظر ایشان داخل‌کردن یک فن در فنون دیگر، از نادانی‌گوینده ناشی‌می‌شود! یا اینکه آهنگ مغالطه‌دارد! یا با انتقال از یک فن، به‌فن دیگر هنگامی‌که به‌تنگنای سخن درمی‌افتد می‌خواهد خلاصی جوید و استراحت کند!»

(قال الامام ابومحمد عبدالله السید البطلیوسی فی کتابه الموسوم بـکتاب «المسائل»: وقع‌البحث بینی و بین رجل من اهل الادب فی مسائل نحویّة، فجعل یکثر من‌ذکر «المحمول» و «الموضوع» والالفاظ المنطقیة، فقلت‌له: صناعة‌النحو یستعمل فیها

۱ـ ابن الصلاح، همان ابوعمر وعثمان بن عبدالرحمن، تقی‌الدین شامی، محدث و فقیه معروف و صاحب فتوای مشهور در حرمت منطق است وفات او به‌سال ۶۴۳ هجری قمری رخ داد.

۲ـ ابی‌شامه، عبدالرحمن‌بن اسماعیل بن ابراهیم دمشقی است که در سال ۶۶۵ هجری قمری درگذشته است.

۳ـ نووی، ابو زکریّای حورانی ملقب به محیی‌الدین شافعی، متوفی در سال ۶۷۷ هجری قمری است.

۴ـ شرح احوال ابن‌تیمیه بزودی خواهد آمد.

۵ـ صون‌المنطق والکلام، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۰۰.

مجازات و مسامحات لا یستعمل اهل المنطق ، و قد قال اهل الفلسفة : یجب حمل کـل صناعة علی القوانین المتعارفة بینَ اهلها و کانوا یرون ان ادخال صناعة فی اخری انما یکون لجهل المتکلم او لقصد المغالطة والاستراحة بالانتقال من صناعة الی اخری عنـد ضیق الکلام علیهم[1]

بنظر نویسنده از آنجا که علوم ادبی با همهٔ فنون رابطه پیدا می‌کنند و در اداء و بیان معارف مختلف آنها را یاری می‌نمایند ، ناگزیر مصطلحات علوم در فن ادب تأثیر خواهند کرد و در این‌باره شواهد بسیاری موجود است که نشان می‌دهند واژه‌ها و مصطلحات گوناگونی ، از فلسفه و منطق و دیگر دانشها در ادبیّات نفوذ کرده ودر نظم و نثر جای گرفته‌اند . درعین‌حال باید به‌افراط و زیاده‌روی در این‌باره دست نزد و هرج و مرج ادبی پدید نیاورد ! و بهره‌گیری از مصطلحات فلسفی یا منطقی یا دیگر علوم را در فنون ادبی مشروط به‌آن دانست که‌نزد اهل ادب مقبول افتاده یا به‌کثرت استعمال‌مشهور شده‌باشند ونیز باید توجه داشت‌که اشتباه درمفهوم یک کلمه که در علوم گوناگون‌دارای معانی مختلف‌اند پیش نیاید[2] .

تکمیل و تهذیب منطق

سومین دسته ، از طرفداران منطق در جهان اسلامی محققانی بوده‌اند که علاوه بر تفسیر منطق به نوآوریهائی نیز دست یافتند و با افزودن یا کاستن مباحث منطقـی کوشیدند تافنّ‌مزبوررا به‌کمال‌رسانند ویاتهذیب واصلاح‌کنند ، چند نمونه ازدگرگونیهائی را که دستهٔ اخیر در منطق ارسطوئی پدید آوردند بدین‌صورت می‌توان بازگو کرد :

مسلمین ، جای بحث «مقولات» را که ارسطو آنها را در منطق آورده بود ، در

۱ــ صون‌المنطق والکلام ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۲۰۰ .

۲ــ بعنوان مثال «کان و اخواتها» در ادب عربی از افعال ناقصه بشمار می‌آیند ولی در قضایای منطقی ، عنوان ربط محض دارند نه فعل ! سبزواری در «منظومه» بهمین موضـوع نظر داشته آنجا که گفته است :

و ما رَأَی الادیبُ فِعْلاً ناقِصا ... فَفِی القَضایا هُوَ رَبْطٌ خالِصا !

واین‌قبیل تفاوت مفاهیم یا مصطلحات گاهی موجبات اشتباه را فراهم می‌آورند که باید از آنها برحذر بود . (اللئالی المنتظمه ، چاپ سنگی ، صفحهٔ ۱۵)

دورانهای بعد از ابن سینا ، از منطق به‌فلسفه تغییر دادند[۱].

در شمارش و تحدید مقولات ، نظری جدید ابراز داشتند .[۲]

در تقسیم «قضایا» و در مورد «عکس قضیه» ، مطالبی تازه گفتند[۳].

در باب «قیاس» ، قیاس شرطی اقترانی را که ارسطو بحثی از آن نکرده بود ، ابداع نمودند[۴].

در باب «سفسطه» ، به بحث «ابدال» مطالبی افزودند و همچنین در بحث «أَخْذُ ما لَیْسَ بِعِلَّةٍ مَکانَ عِلَّةٍ» اضافاتی آوردند[۵].

و اینک مناسب می‌دانم برخی از موارد مذکور را توضیح بدهم تا ارزش کار مسلمانان وعدم جمودآنان درفن منطق بیش از پیش روشن گردد ، در این توضیح به‌شرح ابتکار سه تن از مشاهیر علوم عقلی در جهان اسلامی می‌پردازیم :

فارابی و نوآوریهای منطقی

ابونصر فارابی (متوفی درسال ۳۴۰ هجری‌قمری) یکی از معروفترین کسانی است که در بین مسلمین به‌منطق وفلسفهٔ یونانی پرداخته ، قفطی ضمن کتاب «*أخبارالحکماء*» دربارهٔ او می‌نویسد :

« . . . فارابی کتب منطقی را توضیح داد و مشکلات آنها را روشن نمود ورازشان را آشکار کرد واز رسائل منطق هرچه را که قابل استفاده بود به‌فهم نزدیک ساخت وآنچه را که مورد نیاز بود در کتابهای خود با عبارات صحیح و اشارات لطیف گرد آورد . »

(. . . شرح الکتب المنطقیّة و أظهر غامضها و کشف سرّها و قرب متناولها وجمع

۱ــ به‌کتاب «مقولات» اثر دکتر محمد ابراهیم آیتی ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحهٔ ۲۳ نگاه کنید .

۲ــ مقولات ، صفحهٔ ۵۳ .

۳ــ در این‌باره به‌نظر سهروردی در کتاب «حکمة‌الاشراق» رجوع شود .

۴ــ ابن‌سینا در «اشارات» به‌اینکار پرداخته است و در «دانشنامهٔ علائی» می‌نویسد : «قیاس خلف مرکب است از دوقیاس ، یکی قیاسی است از جملهٔ قیاسها ، اقترانی‌غریب که من بیرون‌آورده‌ام . . . » (دانشنامهٔ علائی ، رسالهٔ منطق ، چاپ‌تهران ، صفحهٔ ۸۹) .

۵ــ این ابتکار از فارابی است و شرحش خواهد آمد .

ما یحتاج منها فی کتب صحیحة العبارة ، لطیفة الإشارة[1] .

همانطورکه قفطی گفته سهم فارابی درتشریح وتسهیل وایضاح منطق ارسطوئی بسیار است ولی میتوان گفت که کوشش فارابی متوجه توسعه و تکامل فن منطق نیز بوده است چنانکه **ابن‌رشد** (متوفی در ۵۹۵ هجری قمری) در **تلخیص السفسطه** می‌نویسد :

« . . . جایگاهی را که بنظر می‌رسد (ارسطو به‌آن توجه نداشته و) **ابونصر** آنرا دنبال کرده و دریافته بحث **إبدال** است . . . و نیز بسیاری از آنچه در باب **مطلقات و مقیّدات** افزوده و درباب : **آنچه را که سبب نیست ، سبب شمردن** ! زیاد کرده است » .

(و ان الموضع الذی یظن ان ابانصر استدرکه و هو موضع الابدال . . . وکذلک کثیر ، ممازاد فی باب المطلقات والمقیدات ، و فی باب اخذ مالیس بسبب علی أنه سبب[2] **)**

آنگاه ابن‌رشد از اینکه ارسطو موارد مزبور را در بحث از سفسطه متعرض نشده ، عذر می‌آورد و می‌نویسد :

« البته برخی از این موارد که فارابی بر منطق افزوده به‌گسترش و شـرح سخنان ارسطو می ماند و برخی دیگر (از این نوع نیست ولی) بِالْعَرَض از اجـزاءِ صنعت منطق می‌باشد . »

انّه یشبه أن یکون بعضه بسطا " و شرحاً لما قاله ارسطو و بعضه من أجزاء هذه ــ الصّناعة بالعرض[3] .

می‌دانیم که ابن‌رشد از بزرگترین شارحان آثار ارسطو بشمار می‌آید و با احاطه و تسلّطی که برآثارمزبور داشته گواهی فوق‌را ابراز داشته است وگواهی ابن‌رشد در این‌باره از اعتبار لازم برخوردار می‌باشد **و لا یُنَبِّئُکَ مِثْلُ خَبیرٍ**[4] !

ابتکـار ابن سینا در منطق

پس‌ازفارابی، شایسته‌است از **ابن‌سینا** (متوفی درسال ۴۲۸ هجری قمری) نام‌برد که شرح او بر منطق و فلسفهٔ ارسطو یعنی کتاب **شفاء** ، بمنزلهٔ دائرةالمعارف بزرگ فلسفهٔ

۱ــ أخبار الحکماء چاپ مصر ، صفحهٔ ۱۸۲ .

۲ــ تلخیص السفسطه ، اثر ابن رشد ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۱۷۹ و ۱۸۰ .

۳ــ تلخیص السفسطه ، صفحهٔ ۱۸۰ .

۴ــ قرآن کریم ، سورهٔ فاطر ، آیهٔ ۱۴ .

مشّاء شمرده می‌شود، ابن سینا با اینکه پیش از نوشتن کتاب «*الحکمة المشرقیّة*» بیشتر به تفسیر و توضیح اندیشه‌های ارسطو نظر داشته، با اینحال از ابتکار و نوآوری در منطق نیز خودداری‌نکرده است ودر کتاب *اشارات*، ضمن بحث از انواع قیاس، در مورد «*قیاس إقترانی*» تحقیقی ویژهٔ خود دارد و در آنجا پروا نمی‌کند از اینکه با عموم منطقیان مخالفت ورزد و می‌نویسد:

«... در مورد دو قضیهٔ مطلقه که درسلب و ایجاب با یکدیگر مخالفند، همهٔ اهل‌منطق می‌پندارندکه قیاس منعقد است و ما، در این‌باره نظری دیگر داریم و همچنین در قضایای مطلقه و ممکنه، عیناً مانند موارد گذشته با ایشان مخالفیم و به‌نزد ما قیاس در این شکل نسبت به آن دو نوع از قضایا جاری نیست.»

فی‌المطلقیتن اذا اختلفا فیه فی‌السلب والایجاب، فان‌الجمهور یظنون انّه قد یکون منهما قیاس ونحن نری غیرذلک، ثم فی‌المطلقات الصرفه والممکنات، فانّ‌الخلاف فیهما ذلک بعینه و لا قیاس منهما عندنا فی هذا الشکل[1].

آنگاه بر اثبات مدّعای خود توضیحی می‌آورد و حجّت جمهور منطقیان را ردّ می‌کند.

همچنین در قضایای نقیض، برخلاف رأی ارسطو و همهٔ اهل منطق اظهار نظر می‌کند. شارح اشارت یعنی **ابوجعفرمحمد بن‌محمد بن حسن‌طوسی** (متوفی بسال ۶۷۲هجری قمری) در این باره می‌نویسد:

«همگی منطقیان‌پنداشته‌اندکه قضایای مطلقه همینکه در جمع دو مقوله «*کیف*» و «*کم*» بایکدیگر مخالف‌باشند، نسبت به هم نقیض‌خواهند بود و از شرائط دیگر غفلت کرده‌اند[2]»اما ابن‌سینابه‌آن‌شرائط دست یافته و آنها را در اشارات یاد کرده است و این غفلت را زادهٔ تحریف و کمی تامل می‌شمارد و می‌نویسد:

۱ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۵۱. (با اینکه در بالای صفحات کتاب‌مزبور نام «الإشارات و التنبیهات» درج شده است و ابن‌سینا نیز در آغاز کتابش می‌نویسد: «انّی مهد الیک فی هذه الإشارات والتنبیهات» و در متن کتاب نیز همه‌جا «اشارة» بر «تنبیه» مقدم آمده است، معلوم نیست چرا در روی و پشت جلد کتاب مزبور به عربی و لاتین نام «التّنبیهات والإشارات»! را ذکر کرده‌اند و در چاپ این کتاب از سوی یک مؤسسهٔ علمی چنین تسامحی روا داشته‌اند؟!).

۲ــ زعم جمهور المنطقیین ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت فی‌الکیف والکم معاً وغفلوا عن شروط (شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحهٔ ۱۸۳).

(ان الناس قد افتوا علی سبیل التحریف و قلّة التأمّل انّ للمطلقة نقیضاً من ـ المطلقات و لم یرعوا فیه الّا الاختلاف فی الکمّیة و الکیفیّة[1]*. . .)*.

از این موارد می‌توان دریافت که ابن‌سینا تنها مفسر منطق ارسطو نبوده بلکه‌در تأسیس و ابداع نیز سهمی داشته است و البته اگر بخش منطق از آخرین کتاب وی، یعنی *«الحکمة المشرقیّة»* به‌انجام پیوسته‌بود، انتظار می‌رفت که با نوآوریهای گوناگونی درآن روبرو شویم، وبیش ازپیش برقدرت دهنی و نیروی‌ابتکار ابن‌سینا در برابربزرگان‌فلاسفهٔ یونان‌آگاهی‌یابیم، بویژه‌که وی در مقدمهٔ کتاب مزبور روش گذشتهٔ خود را در **«توجیه و تأویل»** خطاهای یونانیان بازگو کرده و طرفداران فلسفه و منطق یونانی را از ادامهٔ راه دیرینهٔ خویش ناامید می‌کند [2] و تصمیم قاطع خود را بر حفظ استقلال منطقی، نشان می‌دهد تا آنجا که می‌نویسد:

«. . . چون‌آنانکه به‌دانش‌سرگرم‌اند بشدّت‌خودرا **به‌مشّائین** ـ ازمیان‌یونانیان ـ نسبت می‌دادند، خوش نداشتیم که پراکندگی پدید آوریم و با همگان ناسازگاری نشان دهیم، این بود که ره به‌سوی آنان بردیم و به‌سود ایشان تعصّب ورزیدیم! که از همهٔ گروههای یونانی به‌حمایت و جانبداری سزاوارتر بودند! و هرچه را که آنها خواستند و نسبت به‌آن کوتاهی ورزیدند و در آن‌مورد بمقصود خود نائل نیامدند، به‌کمال رساندیم

۱ـ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۳۲.

۲ـ ازجمله شواهدی‌که مناسب است درزمینهٔ اینگونه توجیهات و محمل‌سازیهای‌ابن‌سینا برای آراء منطقی آورده شود کوششی است که شیخ الرئیس در قضایای نقیض بکار برده، شارح اشارات (خواجهٔ طوسی) که بخوبی از تلاش ابن‌سینا در این‌باره آگاهی یافته‌است در شرح اشارات می‌نویسد:

«معلم اول (ارسطو) ودیگران گاهی در قیاسات مطلقه، نقضهای برخی از این مطلقات را ـ به‌اعتبار اینکه مطلقند ـ بکار می‌بردند و از اینرو همهٔ منطقیان حکم به تناقض‌آنها می‌نمودند و شیخ (ابن‌سینا) پس‌از اینکه رأی مزبور را ابطال می‌کند اینک درصدد برمی‌آید که محملی برای آن بسازد!!» (ان‌المعلم الأول، و غیره قدیستعملون فی‌القیاسات المطلقة نقائض بعض المطلقات ـ علی أنها مطلقة ـ و لذلک حکم الجمهور بانها تتناقض! فلما أبطله الشیخ أراد ان یجعل لذلک محملاً!!)
(شرح اشارات طوسی، جزء اول، صفحهٔ ۱۸۸).

و از آنچه عقل ایشان دربارهاش فروماند چشم‌پوشی کردیم! و برای آن، صورتی و گریزـ گاهی ساختیم و خود به باطنش آگاه بودیم و بر سایه و اثرش وقوف داشتیم، پس اگر مخالفت خویش را باایشان نمایان‌کردیم درچیزهائی بود که شکیبائی برآن امکان‌نداشت اما در بسیاری از موارد با پرده‌های تغافل، لغزشها را پوشاندیم!!» .

(... ولمّا کان المشتغلون بالعلم‌شدیدی الاعتزاءالی‌المشّائین من‌الیونانیّین، کرهنا شقّ العصا ومخالفةالجمهور، فانحزنا الیهم وتعصّبنا للمشّائین‌اذکانوا اولی فرقهم بالتعصّب لهم وأکملنا ما أرادوه وقصّروافیه و لم یبلغوا اربهم منه وأغضینا عمّا تخبّطوا فیه و جعلنا له وجهاً و مخرجاً و نحن بدخلته شاعرون و علی ظلّه واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففی الشیء الذی لم یمکن الصّبر علیه، و اما الکثیر فقد غطیناه باغطیةـ التغافل[۱])!

از آنچه آوردیم بخوبی برمی‌آید که اوّلاً ابن‌سینا خود را تنها شارح منطق و فلسفهٔ ارسطوئی بشمارنمی‌آورده بلکه مکمّل‌آن نیز می‌شمرده است وثانیاً در کتاب‌اخیرش برآن نبوده که مانند گذشته لغزشهای طرفداران ارسطو را توجیه کند بلکه در جبههٔ «تحقیق مطلق» قرار گرفته و مدافع حقیقت بوده است و این همان روحیه‌ای است که از فیلسوف و دانشمند حقیقی انتظار می‌رود![۲]

۱ــ منطق‌المشرقین، چاپ مصر، صفحهٔ ۳.

۲ــ در اینجا باید از شارح اشارات محمدبن محمدبن حسن طوسی نیز بعنوان یکی از نوآوران علوم عقلی در قرن هفتم هجری، نام برد چنانکه خود او در رساله‌ای که برای «رکن الدین استرآبادی» نوشته وشکوک وی را پاسخ گفته است می‌نویسد: «من دربیشتر قواعد مشهور فلسفی، نظر ویژه وتصرّفاتی دارم و تصمیم گرفته‌ام که اگر خدایتعالیٰ مرا توفیق دهد آنها را بنویسم تا برای شما و برای کسانی‌که مانند شما دوستدارتحقیق‌اند مایهٔ یادآوری باشد.» (ولی فی اکثر القواعد الحکمیّة المشهورة أنظار و تصرّفات، فی عزمی ان اکتبهاــ ان وفّقنی الله تعالیٰ لذلک ـ لیکون تذکاراً لکم و لمن یکون‌محبّاً للتحقیق مثلکم.) منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۷۱.

سهـروردی و اصلاح منطق

پس از ابن‌سینا، *شهاب‌الدین سهروردی* (مقتول درسال ۵۸۷ هجری قمری) از نوآوران فنّ منطق بشمار می‌آید، چه او ضمن اینکه منطق ارسطو را تفسیر می‌کند از نقدو اصلاح آن نیز خودداری نمی‌نماید و درکتاب «*حکمةالإشراق*» نمونه‌های اینکار را ملاحظه می‌کنیم، مثلاً تحت عنوان: «*قاعدة اشراقیّة فی هدم قاعدة المشّائین فی‌التعریفات*»! برحدود منطقی ضمن بیان ویژه‌ای ایراد می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که:

«... آوردن حدِّ (منطقی) چنانکه پیروان فلسفهٔ مشّاء بدان ملزم شده‌اند برای آدمی ممکن نیست و رئیس ایشان (ارسطو) نیز به‌دشواری آن اعتراف کرده‌است»!

(... انّ‌الإتیان علی‌الحدّ کما التزم به‌المشّاؤون غیر ممکن للانسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلک[۱])!

و بازدرهمین کتاب به‌عنوان‌دیگری برخورد می‌کنیم که نشان می‌دهد سهروردی بر آنست تاقاعدهٔ‌منطقی پیروان ارسطو را دربارهٔ «عکس قضایا» ویران کند! و ازعنوان مزبور چنین تعبیر می‌نماید:

«*قاعدة فی هدم قاعدة المشّائین فی‌العکس*[۲]»!

و خلاصهٔ گفتارش در این قاعده اینست‌که: فیلسوفان مشّائی عکس قضایـای «**موجبهٔ کلّیّه و جزئیّه**» را از راه برهان «*افتراض*» و نیز برهان «**خلف**» ثابت کرده‌اند، با اینکه خلف در عکس سالبه، بر اساس افتراض بنا می‌شود و اینکار به«**دور باطل**» می‌انجامد! و در این‌باره تفصیلی می‌آورد که در خور توجه و دقت است[۳].

و نیز از جمله ابتکارات شیخ اشراق در همین کتاب، برگرداندن **همهٔ قضـایا به موجبهٔ ضروریه** است[۴].

۱ــ حکمةالإشراق، چاپ‌تهران، صفحهٔ ۲۱ (دربارهٔ‌نقد «حدِّمنطقی» إنشاءاللّه درآینده به‌تفصیل سخن خواهیم گفت).

۲ــ حکمةالإشراق، صفحهٔ ۵۵.

۳ــ به «حکمةالإشراق» صفحهٔ ۵۸ و ۵۹ نگاه کنید.

۴ــ به «حکمةالإشراق» صفحهٔ ۲۹ و ۳۰ نگاه کنید. سبزواری در «منظومه» به‌همین‌موضوع اشاره کرده آنجا که گفته است:

الشّیـخُ الإشـراقیُّ ذوالفَطـانَة قَضِیّـةً قَصَّـرَ فِی الْبَتّـانَة

(اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۵۸)

وهمچنین دربارهٔ «حدّ تناقض» ضمن کتاب مزبور، ابتکاری دارد و روش پیروان ارسطو را نمی‌پسندد و قواعدی به‌ایجاز به‌دست می‌دهد، آنگاه می‌نویسد:

« چون این قواعد را نگاه داری از بسیاری درازگوئی‌های مشائیان بی‌نیاز می‌شوی!»

(اذا حفظت هذا استغنیت عن کثیر من تطویلاتهم[1]).

و بالأخره اختلافی که در شمارش و تعیین «مقولات» با ارسطو و پیروانش دارد[2] و دیگر نقّادیهای او، نشانهٔ نشاط علمی و قدرت نوآوری وی بشمار می‌آید.

رازی، نقّاد منطق و فلسفهٔ یونانی

درپایان این‌فصل دریغ است که از دانشمند ومتکلّم معروف اسلامی، **فخرالدین رازی** (متوفی در ۶۰۶ هجری قمری) نام نبریم. ابن‌خلدون در «**مقدّمه**» می‌نویسد:

«متأخّران اصطلاحات منطق را دگرگون ساختند... و درآن بعنوان یک فنِّ مستقل، نگریستند ــ نه‌اینکه آنرا بمنزلهٔ آلت ومقدمهٔ علوم دیگر بشمار آورند ــ وسخن را دربارهٔ منطق به‌تفصیل کشیدند و وسعت بخشیدند ونخستین کسی‌که به‌اینکار دست زد امام فخرالدین خطیب (امام فخر رازی) بود.»

(ثم جاء المتأخرون فغیّروا إصطلاح المنطق... و نظروا فیه من حیث أنّه فنّ برأسه لا من حیث أنّه آلة للعلوم فطال الکلام فیه واتّسع و اوّل من فعل ذلک الإمام فخرالدین بن الخطیب[3]).

چنانکه ابن‌خلدون گفته، رازی در توضیح و تفسیر مباحث منطق کوشش بسیار مبذول داشته ولی دراصلاح و نقدمنطق نیز کوشیده است ودر شرح معروف خود براشاراتِ ابن‌سینا، چنان با منطق وفلسفهٔ ارسطوئی روبرو می‌شود که‌بقول‌خواجهٔ طوسی: «برخی از نکته‌سنجان، شرح او را جَرْح (زخم) نامیده‌اند!!»

(... لذلک سمّیٰ بعض الظرفاء شرحه، جرحاً[4]!!).

۱ـ حکمة‌الإشراق، صفحهٔ ۳۱.

۲ـ حکمةالاشراق، صفحهٔ ۴۵ و ۴۶.

۳ـ مقدمهٔ ابن‌خلدون، صفحهٔ ۴۹۲.

۴ـ شرح اشارات طوسی، چاپ تهران، جزء اول، صفحهٔ ۲.

رازی در شرح و توضیح اثر دیگر ابن‌سینا یعنی «*عیون‌الحکمة*» که شامل منطق و طبیعیّات والٰهیّات می‌باشد نیز برهمین روش سلوک‌کرده است و درمقدمهٔ آن می‌نویسد:

« من باهمهٔ آنچه این‌کتاب بر آن دلالت دارد موافق نیستم و در ریز ودرشت و اجمال و تفصیل آن مخالفتها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری را بر سراسر مطالب این‌کتاب بگسترانم به‌کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به‌گمراهی و تباهی روی کنند! »

(إنّی مخالف لمقتضی هذا الکتاب فی دقیقه و جلیله و جمله و تفاصیله فـان جررت علیها ذیل المهادنة والمداهنة صرت کالراضی بتوجیه العباد الی مسالک الغیّ والفساد!) (۱).

رازی، کتابی بنام «*الملّخص فی‌الحکمة والمنطق*» نیز دارد که در آنجا منطـق ارسطوئی را در برخی از مباحث، نقد و تخطئه می‌کند(۲).

این نمونه‌ها ومانندهایشان ــ که ازآوردن همهٔ آنها خودداری کردیم ــ بخوبی نشان می‌دهند که حتی شارحان و طرفداران منطق ارسطو در جهان اسلامی، به‌تقلید و تبعیّت محض گرفتار نبودند و بر لغزشهائی که در منطق می‌دیدند خاموشی را روا نمی‌شمردند تا چه‌رسد به‌آن دسته از علمای اسلامی که منطق ارسطو را بی‌فایده شمرده و برضد آن بپا خاسته‌اند! که بیاری خدای متعال ضمن فصول آینده به‌شرح‌کار ایشان خواهیم پرداخت.

۱ــ عیون‌الحکمة، چاپ قاهره، مقدّمهٔ کتاب.

۲ــ روش فقیه مشهور اهل‌سنّت، ابن‌حزم‌اندلسی (علی‌بن‌احمدبن سعیدبن حزم، متوفی در ۴۵۰ هجری قمری) در منطق نیز بی‌شباهت به‌کار فخرالدین رازی نبوده یعنی شرح و نقد را با یکدیگر همراه وقرین کرده‌است قفطی دربارهٔ او می‌نویسد: «به‌علم منطق‌توجه نمود و کتابی در این‌باره تألیف کرد و آنرا: التقریب لحدود المنطق نام نهاد وسخن‌را بگستراند و معارف منطقی را توضیح داد و در هر باب، أمثلهٔ فقهیّه آورد و در برخی از اصول منطق با ارسطو واضع آن مخالفت نمود».

کتاب منطق ابن‌حزم با نام «التقریب لحدّالمنطق» در بیروت سال ۱۹۵۹ م (۱۳۳۷ هجری قمری) به‌چاپ رسیده است.

فصل سوم

نقد نوبختی از شکل قیاس

نوبختی ، متکلّم برجستهٔ شیعه

یکی از نقّادان قدیم منطق **ابومحمد ، حسن بن موسی مشهور به «نوبختی»** (متوفی بعداز سال ۳۰۰ هجری قمری[1]) بوده است . نوبختی ، نخستین کسی نیست که منطق یونانی را نقدکرده ورساله‌ای بر ردّاهل منطق نگاشته‌است زیرا برخی از معاصرین او مانند **ابوالعباس ناشیء** که ازقدمای معتزله بشمار می‌آید و در سال ۲۹۳ هجری قمری وفات یافته نیز بسختی بامنطق ارسطوئی پنجه درافکنده وبه‌مخالفت برخاسته است چنانکه ذکر وی در کتاب **«الإمتاع والمؤانسة»** اثر **«ابوحیّان توحیدی»** در خلال مناظرهٔ **«ابوسعید سیرافی و متّی بن یونس»** آمده و در شمار مخالفان منطق از او یاد کرده‌اند . بعلاوه خود نوبختی به گروهی از **متکلمان اسلامی** اشاره می‌کند که به‌منطق ارسطو اعتراض داشته‌اند چنانکه خواهد آمد. با اینهمه ما نوبختی را در رأس نقّادان منطق به‌لحاظ تقدّم زمانی ، جای داده‌ایم زیرا از دیگران أثری نیافتیم ، گویا آن آثار کهن که باید امروز در دسترس ما و مایهٔ افتخارمان باشد ازمیان رفته است یا دراختیار کسانی قرار دارد که از وارثان شایستهٔ آن آثار نیستند !

از نوبختی نیز متأسفانه کتاب مستقلی در نقد منطق در دست نداریم ولی خوشبختانه **ابوالعبّاس احمدبن تیمیّه** ضمن نقدی که از منطق کرده بخشی از آراء نوبختی را بازگو نموده و برای ما بیادگار باقی نهاده است .

نوبختی از متکلمان اَقْدَم و معروف امامیه شمرده می‌شود . علمای امامیه در کتب

۱ـ در «أعیان الشیعه» وفات نوبختی در سال ۳۱۰ هجری قمری ضبط شده است وبرخی نیز آنرا در سال ۳۰۲ نوشته‌اند .

رجال وتراجم ، وی را بسیار ستوده‌اند **حسن بن یوسف بن مطهّر** (علامهٔ حلّی) دربارهٔ او می‌نویسد :

«نوبختی متکلم و فیلسوف و امامی و نیک اعتقاد و درخور اعتماد بود . اوشیخ ما امامیه است ، متکلمی بودکه در روزگار خویش ــ پیش از سیصد هجری و پس از آن ــ بر أقران خود در رأی و نظر برتری داشت » .

(. . . متکلّم فیلسوف وکان امامیّاً حسن‌الاعتقاد ، ثقة ، شیخنا الإمامیة المتکلّم المبرّز علی نظرائه فی زمانه قبل الثلاثماة و بعدها[1])

ابن ندیم ضمن کتاب «الفهرست» دربارهٔ نوبختی می‌نویسد :

« وی متکلم و فیلسوف بود و گروهی از مترجمان کتب فلسفه چون *ابوعثمان دمشقی*[2] و *اسحق*[3] و *ثابت*[4] و جز ایشان به‌نزدوی گرد می‌آمدند . . . اوبسیار کتاب‌فراهم می‌آورد و به‌خط خوداز کتب زیادی نسخه‌برداری کرده بود وتصنیفات وتألیفاتی در کلام و فلسفه و دیگر علوم دارد » .

(. . . متکلم فیلسوف ، کان یجتمع الیه جماعة من‌النقلة لکتب الفلسفة مثل‌ابی عثمان الدمشقی و اسحق و ثابت و غیرهم . . . وکان جمّاعة للکتب قد نسخ بخطّه شیئاً کثیراً و له مصنفات و تألیفات فی‌الکلام والفلسفة و غیرها[5]) .

آثار نوبختی در ردّ منطق

نوبختی بااینکه‌کتب ورسائل بسیاری‌نوشته ولی متأسفانه جز کتاب *«فِرَقُ‌الشیعة»* چیزی از او در دسترس نیست در خلال آثاری که به‌وی نسبت داده‌اند کتابی بعنوان

۱ــ خلاصة‌الاقوال فی‌معرفة‌الرجال ، چاپ سنگی ، صفحهٔ ۲۱ .

۲ــ ابوعثمان ، سعیدبن یعقوب دمشقی یکی از مترجمان علوم یونانی بوده و در اواسط قرن چهارم درگذشته است .

۳ــ ابویعقوب اسحق بن حنین از مشاهیر مترجمان علوم یونانی و از ریاضی دانان‌بوده است . وفات او را به‌سال ۲۹۸ هجری قمری نوشته‌اند .

۴ــ ابوالحسن ثابت‌بن قره حرّانی از مترجمان و منجمان و طبیبان بشمار آمده و در سال ۲۸۸ هجری وفات یافته است

۵ــ الفهرست ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۲۶۵ و ۲۶۶ .

«الرّدّ علی أهل المنطق»[1] نام برده شده است هرچند از کتاب مذکور نیز خبری نداریم تا به‌نقّادیهای نوبختی دربارهٔ منطق واقف شویم ولی چنانکه پیش از این گفته شد **احمد بن تیمیّه** گفتار نوبختی را در نقد از شکل قیاس آورده و آنرا از کتاب *«الآراء و الدیانات»* اثر نوبختی، نقل کرده است.

ابن تیمیّه پس از اینکه بر ترتیب قیاس ایراد می‌کند می‌نویسد:

«من بنا بر اقتضائی که پیش آمده بود، بر ردّ اهل منطق در طی یک مجلس سخنی بسرعت تعلیق‌کردم. آنگاه پس‌از مدتی‌در کتاب: الآراء والدیانات، اثرابومحمد، حسن بن موسی نوبختی نظر افکندم دیدم که او نظیر نقد مرا از متکلّمانِ پیشینِ مسلمین نقل کرده است.»

(وکنت قد علّقت الکلام علی أهل المنطق فی مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضی ذلک. ثم بعد مدة نظرت فی کتاب «الآراء والدیانات» لأبی محمد الحسن بن موسی‌ـ النوبختی، فرأیته قد ذکر نحو هذا المعنی عمن تقدم من متکلمی المسلمین)[2].

بنابراین‌نوبختی علاوه برکتاب مستقلی که در ردّ منطق نوشته ضمن‌کتاب دیگری که دربارهٔ اندیشه‌ها ومذاهب گوناگون پرداخته، به‌نقد ونقض منطق کوشیده است.

مقدمات قیاس از دیدگاه نوبختی

می‌دانیم‌که «قیاس» مهمترین نوع حجّت، در فنّ منطق معرفی شده است و شارحان‌بزرگِ منطقِ ارسطو، مانند ابن‌سینا و دیگران، به‌قیاس بیش از «تمثیل» و «استقراء» اعتماد نشان داده‌اند. البته برخی از متکلمان برجستهٔ اسلامی این رأی را نپذیرفته وبا آن به‌مخالفت برخاسته‌اند که شرحش در جای خود خواهد آمد.

هر قیاسی دارای *«مقدّمه»* و *«نتیجه»* است. مقدمهٔ قیاس از دو بخش یکی *«صغری»* و دیگری *«کبری»* تشکیل می‌شود مثلاً درصورتیکه بخواهیم اثبات کنیم که فلان شخص از افراد آدمی، دارای «جوهر» است بنا برمنطق ارسطوئی چنین مقرر شده که

۱ــ در کتاب «ایضاح المکنون فی‌الذیل علی کشف‌الظنون» بهمین نام ضبط شده است ولی در کتاب «فلاسفةالشیعه» تالیف: الشیخ عبدالله نعمه (ترجمه سیدجعفر غضبان، ص۱۸۴) نام‌کتاب: «الرد علی المنطقیین» آمده‌است ومأخذنویسنده‌محترم برمن معلوم نشد.

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، چاپ هند، صفحهٔ ۳۳۱.

بگوئیم : «این شخص صورتهای گوناگون می‌پذیرد ، و هرچیزی که صورتهای گوناگون می‌ـ پذیرد دارای جوهر است ، پس این شخص دارای جوهر است !» .

نوبختی باشکل مزبور ازقیاس که‌بقول‌منطقیان ، هیچ‌بخش زائدی ندارد و هرکس ناگزیر از توجه به‌تمام اجزاء آن است مخالفت نموده و نوشته است :

« گروهی ازمتکلمان اسلامی براوضاع منطق اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند که ادّعای ارسطو در آنجا که می‌گوید : قیاس، هیچگاه از یک مقدمه ساخته نمی‌شود . نادرست‌است ! زیرا هر گوینده‌ چون بخواهد مثلا" دلیل آورد که انسان ، جوهر است . می‌تواند بگوید : (بدون آنکه قبلاً دو مقدمه آورم ، بر این مقصود چنین استدلال می‌کنم)که دلیل بر جوهر بودن انسان آنست که در زمانهای مختلف ، صورتهای متضاد بخود می‌گیرد . و به‌مقدمهٔ دیگری که عبارت باشد از اینکه : هرچه در زمانهای مختلف ، صورتهای متضاد می‌پذیرد جوهر است . نیازمند نیست که این مقدمه همان چیزی است که درباره‌اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد زیرا که «خاص» در «عام» داخل است بنابراین بر هرکدام دلیل آوَرَد از دیگری بی‌نیاز خواهد شد ! و انسان اگر اثری را دید گاهی ازآن ، بروجود مؤثرش استدلال می‌کند وچون نوشته‌ای را مشاهده کرد بر نویسنده‌اش دلیل می‌آورد ، بدون اینکه در استدلال خود بر صحت این امور ، نیاز به‌دو مقدمه‌داشته باشد . . . »

(و قد اعترض قوم من متکلمی اهل الاسلام علی اوضاع هذه و قالوا : اما قـول صاحب المنطق «ان القیاس لا یبنی من مقدمة واحدة» فغلط لأنّ القائل اذا اراد مثلاً ان یدل علی ان الانسان جوهر فقال أستدلّ علی نفس الشیئ المطلوب من غیر تقدیم مقدمتین و هو ان یقول : «ان الدّلیل علی ان الانسان جوهر انه یقبل المتضادات فی أزمان مختلفة ، و لیس یحتاج الی مقدمة ثانیة هی قول القائل «ان کل قابل للمتضادات فی ازمان مختلفة فجوهر» هو نفس ماخولف فیه واراد الدلالة علیه ، لأنّ الخاص داخل فی العام فعلی ایّهما دلّ استغنی عن الآخر . و قد یستدل الانسان اذا شاهد الأثر علیٰ ان له موثراً والکتـابة علیٰ ان لها کاتباً من غیر ان یحتاج فی استدلاله علی صحة ذلک الی المقدمتین[۱] . .)

چنانکه ملاحظه‌می‌شود بنیاد ایراد مزبور بر این نظر نهاده شده که در استدلال قیاسی ، بخلاف قول ارسطو به دو مقدمه (صغری و کبری) نیاز نداریم و ذکر یک مقدمـه

۱ــ الرّدّ علی المنطقیّین . صفحهٔ ۳۳۷ و ۳۳۸ .

کافیست! البته باید توجه داشت که منطقیان، قیاسی را که کبرای آن ذکر نشود (وضمن آن مستتر باشد) *«قیاس ضمیر»* یا *«مضمر»* گویند، ابن‌سینا در منطق کتاب *«نجاة»* می‌گوید:

« ضمیر، قیاسی است که مقدمهٔ کبرایش در آن پیچیده و پنهان شده باشد ».

(الضمیر هوقیاس طویت مقدمته الکبری[1]*)* و این بحث در کتب منطقی متداول است و نوبختی هم از این‌موضوع بی‌اطلاع نبوده چنانکه به‌نقل ابن‌تیمیّه، در اینباره نوبختی گفته است:

« منطقیان اظهار می‌کنند ما می‌گوئیم که قیاس از داشتن دو مقدمه ناگزیر است ولی چون یکی از آندو ذکر شد به‌لحاظ آنکه مخاطب، از دیگری آگاه است نیاز به‌ذکر مقدمهٔ دوم نمی‌باشد پس آنرا ترک می‌کنند ولی نه ازآنرو که اساساً نیازی به‌آن نیست. »

***(قالوا: فنقول انّه لا بدّ من مقدمتین فاذا ذکرت إحدا هما استغنی بمعرفة المخاطب بالأخریٰ فترک ذکرها لالأنّه مستغن عنها*[2]*)*.**

و معلوم است که ادعای نوبختی با آنچه منطقیان دربارهٔ «قیاس ضمیر» گویند فرق دارد چرا که او نه به‌اعتبار آگاهی مخاطب، بلکه اساساً ذکر یکی از دو مقدمه را لازم نمی‌شمارد بهمین جهت در برابر اهل منطق می‌گوید:

« ما پاسخ می‌دهیم که تاکنون دو مقدمهٔ کلی را نیافتیم که به‌آنها بر درستی نتیجه‌ای استدلال‌شود... و منطقیان در مطالب علمی، نتایج مطلوبی را پیدا نکرده‌اند که بر دو مقدمهٔ روشن متوقف باشند و هرگاه امر چنین روی داده، یکی از آن دو مقدمه کفایت می‌کرده است. و ما به‌اهل منطق می‌گوئیم: دو مقدمهٔ بدیهی نشان دهید که به‌بُرهانی مقدم برخود نیازمند نباشند و آندو مقدمه، مبنای استدلال برای چیزی که

۱ــ النجاة، چاپ مصر، صفحهٔ ۵۸. قید «کُبریٰ» که ابن‌سینا در این تعریف آورده لزومی ندارد زیرا می‌توان به‌اعتبار آگاهی مخاطب گاهی «صُغریٰ» را حذف کرد و مثلاً گفت: «هر حادثه‌ای، علّتی‌دارد. پس گرفتن‌خورشید، علّتی‌دارد» دراینجا صُغریٰ حذف شده یعنی اینکه: «گرفتن‌خورشید حادثه‌است» چنانکه‌گاهی می‌توانیم به‌اعتماد آگاهی مخاطب، «نتیجهٔ» قیاس را حذف‌کنیم وبگوئیم: «گرفتن خورشید یک حادثه است و هر حادثه‌ای علّتی دارد» و با اکتفای به‌این مقدّمه، أخذ نتیجه را به‌مخاطب واگذاریم.

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیین، صفحهٔ ۳۳۸.

دربارهٔ آن اختلاف شده شمرده شوند بگونه‌ای که‌دو مقدمهٔ مزبور در پیشگاه عقل ، قابل قبول‌تر از نتیجه‌باشند وچون چنین مقدماتی نمی‌یابیدبنابراین ادعای شما باطل‌است ! .»

(قلنا لسنا نجد مقدمتین کلیتین یستدل بهما علی صحة نتیجة . . . ولا یجدون فی‌المطالب العلمیة ان‌المطلوب یقف علیٰ مقدّمتین بیّنتین بأنفسهما بل اذا کان الأمر کذلک کانت احداهما کافیة و نقول لهم : ارونا مقدمتین اولیتین لاتحتاجان الی برهان یتقدمهما یستدل بهما علی شیٔ مختلف فیه و تکون المقدمتان فی‌العقول اولیٰ بالقبول من‌النتیجة فاذ کنتم لاتجدون ذلک بطل ماادعتموه[1]) .

بررسی گفتـار نوبختی

آنچه نوبختی دربارهٔ مقدمات قیاس‌آورده ، درنظر ابتدائی خالی از مناقشه و بدون عیب نیست ولی با تأمل کافی ، ناگزیر حق را به‌نوبختی باید بدهیم .

موضوع «جوهربودن انسان» » که بعنوان مثال از سوی نوبختی مطرح شده‌ممکن است بدینصورت مورد‌ایراد اهل منطق قرارگیرد و اظهار دارند که : نوبختی وهمفکرانش پیش‌ازآنکه مفهوم «جوهر»بودن انسان‌را ازتوجه به‌دگرگونی یکی ازافراد انسان‌دریابند و بعنوان «نتیجه» قیاس بکار برند ، کبرای کلی این قیاس در ذهنشان وجود داشته‌است و بدون آنکه توجه داشته باشند در ترتیب قیاس‌از آن یاری جسته‌اند ! زیرا آدمی خواه ناخواه در زندگی به‌موجوداتی برخورد می‌کند که چهره‌های گوناگون می‌پذیرند واز اینراه متوجه این کبرای کلی می‌گردد که : «هرچه در زمانهای مختلف صورتهای متفاوت قبـول می‌کند ، جوهر است ! » آنگاه مثلاً قیاسی ترتیب می‌دهد به‌این شکل ،که: «این شخـص صورتهای گوناگون می‌پذیرد ، پس‌این شخص جوهر است ! » اما ترتیب‌دهندهٔ قیاس‌این قاعدهٔ عمومی را فراموش نکرده که : «هرچه صورتهای مختلف قبول می‌کند جوهر است » جزآنکه قاعدهٔ مزبور را در ذهن مخفی داشته و بهنگام تشکیل صورت قیاس، آنرا بکار نبرده است نه‌آنکه عقلاً بر‌آن متکی نباشد !

به‌این‌اِشکال می‌توان پاسخ‌دادکه: لازم‌نیست‌آدمی پیوسته‌با دردست‌داشتن یک قاعدهٔ‌عمومی بتواند استدلال‌کند خواه‌آنرا پنهان سازد یاآشکار! زیرا مثلاً درهمان موضوع «جوهر» که نوبختی مطرح ساخته ، اگر فرض شود که محالست آدمی در برخورد با «یک

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۳۳۸ .

شیئ متغیر» بتواند مفهوم جوهر را دریابد، البته چند شیئ متغیر هم نمی‌توانند اورا بمفهوم «جوهر» نائل سازند و یک قاعدهٔ عمومی بدست او دهند که: هرچه صورتهای متغییر می‌پذیرد، جوهراست! چراکه هرکدام ازاشیاء مورد بحث، به‌تنهائی حکم شیئ نخستین را دارند! ومجموعهٔ آنها نیز از «حیث‌دلالت» چیزی اضافه بر هر فردندارد. پس اگر آدمی از برخورد با همان شیئ «متغیر» نخستین، بمفهوم «جوهر» توجه کرد در اینحال توانسته است بدون میانجیگری یک کبرای کلی، نتیجه‌ای بدست آورد.

برای روشنتر شدن موضوع به‌این مثال توجه کنیم:

اگر دیده‌شودکسی‌حاصلضرب عدد۴×۴ را به‌غلط، ۱۵ بشمار آورده، دراینصورت حق داریم بگوئیم: «این حاصلضرب منطبق باواقع و حق نیست، پس غلط است» یعنی در عالم واقع و حساب عقل، کمیّت ۴، هرگاه ۴ برابر شود، نتیجهٔ اینکار، ۱۶ خواهد بود نه ۱۵!

در این دستگاه قیاسی چنانکه ملاحظه می‌شود «کُبریٰ» حذف شده یعنی ما از آوردن این عبارت که:

«هرحاصلضربی که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است» خودداری نمودیم زیرا بکلی از آن بی‌نیاز هستیم، به‌دلیل اینکه «کُبرای کلی» از افراد گرفته و ساخته‌شده و فرد بر آن تقدم دارد یعنی اگر ما نتوانیم بفهمیم «یک حاصلضرب مشخص‌که منطبق با واقع و حق نیست، غلط است» چگونه خواهیم فهمید: «تمام حاصلضربهائی که منطبق با واقع و حق نیستند، غلط اند»؟!

ازاینجاست‌که می‌گوئیم وجودکبری در ساختمان‌مقدمه، اساساً زائد است نه‌آنکه بقول منطقیان وجود کُبریٰ در مقدمه ضروری باشد، جز آنکه برای رعایت ایجاز یاآگاهی مخاطب آنرا پنهان و مضمر داریم!

و این همان چیزیست که نوبختی در مقام اثباتش برآمده است.

در خاتمهٔ این تحقیق نکته‌ای را نباید فروگذار کرد که نوبختی علاوه بر نقد شکلِ قیاس، به‌ایراد «مصادره به‌مطلوب» درامر قیاس نیزضمن بیان خود اشاره کرده‌است وشاید سخن‌او موجب‌شده که دیگران درقرون بعدی به‌صراحت این اِشکال را یادآورشوند چنانکه می‌گوید:

«... این‌مقدمه، همان چیزی‌است‌که درباره‌اش اختلاف شده و گوینده خواسته تا بر اثبات آن دلیل آورد[1].»

(... هو نفس *ما* خولف فیه *و اراد الدلالة* علیه[1]).

و ما إن‌شاءالله تعالیٰ بحث قیاس را در جای خود به‌تفصیل خواهیم آورد.

۱ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۳۸.

فصل چهارم

مناظره‌ای کهن در نقد منطق

سیرافی و متّی!

مخالفتهای اساسی با منطق در جهان اسلامی بر چهره‌های گوناگون نمایان‌شده ویکی از آنها تشکیل مجالس مناظره بوده است .

از کهن‌ترین مناظراتی که در دنیای اسلامی میان طرفداران ومخالفان منطق ، رخ داده ، مناظرهٔ ***ابوسعید*** ، **حسن بن عبدالله بن مرزبان مشهور به*سیرافی*** (متوفی در سال ۳۶۸ هجری قمری) **و *ابوبشر* ، متی بن یونس *قنائی*** (متوفی در ۳۲۸ هجری قمری) بوده است .

صورت این مناظره را ***ابوحیّان توحیدی***[1] که خود در علم حدیث از شاگردان سیرافی بوده ضمن کتاب «***الإمتاع والمؤانسة***[2]» آورده است .

ابوحیّان بخشهائی از این مناظره را بی‌واسطه از سیرافی شنیده و صورت کامل

۱ــ ابوحیّان توحیدی از مشاهیر و أعلام قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری است ، ادیبی چیره‌دست و پرمایه بوده و او را «فیلسوف ادباء» گفته‌اند ، آثار بسیاری داشته که اغلب ازمیان رفته است .

۲ــ آنچه ابوحیّان در کتاب الإمتاع والمؤانسه (چاپ مصر ، جزء اول ، از صفحهٔ ۱۰۸ تا ۱۲۹) از این‌مناظره حکایت‌کرده است ما آنرا در طیّ صفحات آینده خلاصه نموده وبازگو کرده‌ایم . ضمناً شمس‌الدین ابن قیّم جوزیّه (متوفی درسال ۷۵۱ هـ ق) ضمن‌کتاب «اغاثة اللهفان فی‌مصایدالشیطان» (چاپ‌مصر ، الجزء الثانی ،صفحهٔ ۲۵۶) می‌نویسد :تصنیفی در ردّ منطق از ابوسعید سیرافی دیده است که به‌احتمال قوی چیزی جدا از شرح مناظرهٔ او با متی بن یونس بوده است . (و رأیت فیه تصنیفاً لابی سعید السیرافی) .

آنرا از قول **ابوالحسن، علی بن عیسی رمانی** (متوفی درسال ۳۸۴ هجری قمری) نقل و ضبط کرده است و در خاتمهٔ گزارش خود می‌نویسد:

«این پایان چیزی‌است که دربارهٔ این مناظره از علی بن عیسی رمانی، آن‌شیخ صالح نوشته‌ام که بر من فرو خواند تا بنویسم. و ابوسعید (سیرافی) خود، بخشهائی از این قصه را نقـل‌می‌کرد ومی‌گفت: که من هرآنچه را گفتم به‌یاد ندارم ولی گروهی که در آن مجلس حاضر بودند و با خود الواح و دواتها داشتند، آن‌سخنان را نوشتند».

(هذا آخر ماکتبت عن علی بن عیسی الرمانی، الشیخ الصالح با ملائه. وکان ابوسعید قد روی لمعاً من هذه القصة وکان یقول: لم احفظ عن نفسی کل ماقلت ولکـن کتب ذلک اقوام حضروا فی‌ألواح کانت معهم و محابر أیضاً[1]...)

ابوسعید سیرافی[2] مشهور به **نحوی**، چنانکه درخلال همین مناظره نمایان شده است در ادبیّاتِ عرب سخت قوی‌دست بود. وی در فقه، مذهب **اهل عراق** داشت[3] وبنا به‌نقل ابوحیّان میان او و **نوح بن منصور سامانی** مکاتباتی رفته بود که ضمن آن، نوح اورا «**امام**» خطاب‌کرده‌بود چنانکه درنامهٔ **بلعمی** وزیر معروف دورهٔ سامانی «امام‌المسلمین» خوانده شده‌بود ودیگران «**شیخ‌الإسلام**» و «**الشیخ الفرد**» و جز اینها لقبش داده‌بودند و در این نامه‌ها از مسائل قرآنی و احادیث نبوی (ص) و احکام مذهبی و مسائل کلامی و آثار صحابه و أمثال وأشعار دشوار عرب از او پرسیده بودند[4] که از خلال این امور، موضع و مقام اجتماعی و دینی او در آنزمان تا اندازه‌ای به‌دست می‌آید.

اما ابوبشر متّی بن یونس، ازمترجمان و شارحان دوره‌های نخستین کتب یونانی بشمار می‌رود و بطوریکه ابن‌ندیم درکتاب الفهرست آورده رئیس منطقیان عصر خود بود

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزءاول، صفحهٔ ۱۲۸.

۲ــ سیراف بنا بر نوشتهٔ یاقوت درکتاب «معجم‌البلدان» شهری است که شصت فرسنگ تا شیراز فاصله دارد و امروز آنرا بندر طاهری نیز می‌نامند.

۳ــ ابن ندیم درفهرست‌می‌گوید: «کان فقیهاً علی‌مذاهب‌العلماء العراقیّین» (الفهرست چاپ مصر، صفحهٔ ۹۹) و می‌دانیم که فقهای عراق در عصر سیرافی، مذهب ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) را درآراء فقهی پذیرفته بودند.

۴ــ به «الإمتاع والمؤانسه»، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۹ و ۱۳۰ نگاه کنید.

(الیه انتهت ریاسة المنطقیین فی عصره)[1].

متّی چنانکه نوشته‌اند مذهب **نصرانی** داشت و آثار ارسطو را از سریانی به‌عربی ترجمه می‌کرد.

مناظرهٔ میان این دو تن در سال ۳۲۶ هجری قمری در مجلس **ابوالفتح، فضل بن جعفر بن فرات** – یکی از وزرای دورهٔ عباسی – رخ‌داده است و از خلال این‌مناظره بدست می‌آید که مخالفت با منطق یونان پیش از آنزمان نیز در میان مسلمانان سابقه داشته چنانکه نام **ابوالعبّاس ناشیء**(متوفی درسال ۲۹۳ هجری قمری) بعنوان یکی از مخالفان نیرومند و سرسخت منطق ضمن همین مناظره برده شده است.

آغاز مناظره

درمجلس ابن‌فرات گروهی ازدانشمندان عصر حضور داشتند، وزیر عباسی روی به‌ایشان آورده گفت: می‌خواهم کسی از میان شما برگزیده شود تا دربارهٔ منطق با **متّی** مناظره کند زیرا او ادعا دارد که:

« هیچ راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل از شبهه و شک از یقین نیست مگر به‌دستاویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم »!

سرانجام به‌دعوت وزیر، ابوسعید سیرافی از آن‌میان آماده گردید تا به‌مناظره پردازد.

منطق، داور نهائی و مطلق نیست!

آنگاه **ابوسعید** متوجه «متّی» شده و اظهار داشت:

« مرا از **منطق** بگوی که مقصودت از آن چیست؟ زیرا چون مقصود تو را دربارهٔ منطق دانستیم گفتگوی ما با تو در پذیرفتن مطالب صحیح منطق و رد کردن خطاهای‌آن، بر راه و روشی پسندیده استوار خواهد شد ».

متّی پاسخ داد:

« مقصود من از منطق، فنّی است که بمنزلهٔ **افزار سخن** بوده و گفتار درست را از نادرست جدا می‌کند و معنای فاسد از صحیح بدان شناخته می‌شود، مانند **ترازو** که با

۱ــ الفهرست، چاپ مصر، صفحهٔ ۳۸۲.

آن سبک را از سنگین می‌شناسیم»!

ابوسعید گفت:

«خطاگفتی! زیرا که اولاً گفتاردرست را از نادرست بوسیلهٔ نظام لغت که به‌آن خو گرفته‌ایم می‌شناسیم و از راه *قواعد زبان* درمی‌یابیم. و ثانیاً معنای فاسد از معنـای صحیح به نیروی *عقل* تمیزداده‌می‌شود! وانگهی گیرم که با ترازوی خود سنگین را ازسبک شناختی ولی چگونه *برشناسائی ماهیّت‌اشیاء* که‌آنها را درترازو نهاده‌ای‌نائل می‌گردی؟! از کجا خواهی دانست که آنچه وزن می‌کنی آهن است یا زر یا مس زردرنگ؟(۱)

بنابراین تو را پس‌از سنگین و سبک‌کردن اشیاء، به‌شناسائی گوهر آنها و نیـز دانستن ارزش هریک ودیگر اوصافشان که شمارش آنها به‌درازا می‌کشد، نیازمند می‌بینم! و از اینرو تنها «*توزین*» که کوشش خود را مصروف آن داشته‌ای جز اندک، فایده‌ای به‌تو نمی‌رساند و جهاتِ دیگر معرفت بر عهدهٔ تو باقی می‌ماند! و در کار خود چنان هستی که پیشینیان گفته‌اند: *حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء*(۲)!

علاوه بر تمام این امور، چیزی را در اینجا فراموش کرده‌ای! چنین نیست کـه هرچه در دنیا موجود است از راه «*توزین*» قابل سنجش باشد بلکه درجهان برخی از اشیاء را وزن می‌کنند، و بعضی را به‌پیمانه می‌ریزند، و بخشی دیگر را به‌ذراع می‌گیرند، و پاره‌ای را تقسیم می‌نمایند، و برخی را به‌حدس و تخمین اندازه‌گیری می‌کنند! و اگر با «*اجسام*» چنین می‌نمایند در مورد «*معقولات*» نیز حکم بدینگونه است.(۳).

۱ـ مقصود سیرافی اینست‌که گیرم بتوان از راه قوانین منطق، انواع مغالطه را شناخت و «برهان» را از«سفسطه» جداکرد ولی‌منطق، ماهیت‌اشیاء را معرفی نمی‌کند و«موادّعلم» را که ذهن باید ازخارج بگیرد فراهم نمی‌سازد واگر در این‌باره خطائی روی داد و منشاء اشتباهات بعدی شد، منطق کاری ازپیش نمی‌برد. پس نمی‌توان حکم کرد که منطق حاکم مطلق است و همواره درست را از نادرست باید به‌دستاویز آن تمیز داد.

۲ـ شعر از ابونواس، شاعر معروف قرن دوم هجری (شاعر دربار هارون‌الرشید) است و تمام بیت را (به‌نقل ابن‌ندیم در الفهرست، چاپ مصر، صفحهٔ۲۵۲) چنینِ سروده:

فَقُلْ لِمَنْ یَدَّعی فِی‌الْعِلْمِ فَلْسَفَةً حفظْتَ شَیْئاً وَ غابَتْ عَنْکَ اَشْیاءُ!

۳ـ مراد سیرفی اینست‌که: شناسائی، راهها و طرق گوناگون دارد و منحصر به‌شنـاخت منطقی نیست. چه بسیارمواضع ومواردی که باید از راه «حس» و«تجربه» و یا «شریعت» و «وحی» شناخته شوند، بنابراین قوانین منطقی در همه‌جا حاکمیت ندارند.

پیـوند منطق و زبـان!

سیرافی به‌سخن خود ادامه داده و گفت: «از همهٔ اینها بگذر و به‌این موضوع توجه کن که: چون منطق‌را مردی‌یونانی پرداخته و درفراهم‌ساختن آن، موافقت با لغت و اصطلاح مردم یونان‌را درنظر گرفته ورسوم واوصافی را که یونانیان از این لغت درعرف می‌شناسند رعایت کرده است، در اینصورت از کجا و بچه‌دلیل، اینکار ترکی و هندی و پارسی و تازی را ملزم می‌کندکه درمنطق یونانی نظر افکنند و آنرا در سود و زیان‌خویش داور قرار دهند؟ و هرچه را برای آنان گواهی کرد بپذیرند و آنچه را انکار نمود تـرک کنند؟!».

متّیٰ بدون اینکه به‌سخنان گذشتهٔ سیرافی پاسخ دهد در جواب سخن اخیـر او گفت:

« از اینرو بر همهٔ اقوام دانستن فنّ منطق لازم است که منطق از **معانی عقلی** بحث می‌کند و جستجو وتفتیش ازاندیشه‌های ضمیررا بعهده‌می‌گیرد، و مردم درمعقولات برابرند! آیا نمی‌بینی‌که مجموعهٔ عددچهار و چهار نزد همهٔ اقوام بطور یکسان، هشت است؟ و همچنین نظایر این موضوع!»

ابوسعیـد پاسخ داد:

« اگر همهٔ امور عقلی باوجود قسمتهای گوناگون و راههای مختلف خود، به‌این مرتبه از روشنی و وضوح‌برگرددکه درعدد چهار وچهار ومجموع آنها یعنی هشت ملاحظه می‌شود، بی‌شک هرگونه اختلاف ازمیان رفته و سازش و یگانگی پیش می‌آمد[1] ولی همـهٔ مسائل این‌چنین نیستند. لیکن با وجود آنچه گفتی باز چون معانی عقلی را جز از راه لغت نمی‌توان بیان کرد پس‌آیا نیازی به‌شناخت لغت نداریم؟»

متّیٰ جواب داد: نَعَمْ! آری.

ابوسعید گفت:

«اشتباه کردی! دربرابر این سئوال باید بجای کلمهٔ «نَعَمْ»، واژهٔ «بَلیٰ» را به‌کار

۱ــ بهتر بود سیرافی در این مقام بگوید اگر همهٔ امور عقلی بدینگونه واضح بود، اساساً اختلاف عقلی درمیان بشر پیدا نمی‌شد! نه‌آنکه پس‌ازاختلاف، سازش ویگانگی‌پیش‌می‌آمد!

می‌بردی[1].»

متّیٰ به‌خطای خود اعتراف کرد و گفت:

« درست می‌گوئی! من در اینگونه امور مقلّد تو هستم!»

آیا به‌ترجمه‌های منطق می‌توان اعتماد کرد؟

ابوسعید دنبالهٔ سخن خود را چنین ادامه داد:

« درآنصورت تو ما را به‌علم‌ومنطق نمی‌خوانی بلکه به‌فراگرفتن لغت یونانی دعوت می‌کنی! و تو خود لغت یونانی را نمی‌دانی پس چگونه ما را به‌لغتی می‌خوانی که خودت حقّ آنرا نمی‌توانی أداءکنی؟! که از روزگاران دراز آثار این لغت ازمیان رفته و قومی که بدان تکلم می‌کرده‌اند. منقرض‌شده‌اند وتو منطق را از **زبان سُریانی** نقل می‌کنی پس، دربارهٔ معانیِ دگرگون شده‌ای که از لغت یونانی به‌سریانی و از سریانی به‌عـربی انتقال یافته، چه می‌گوئی؟!»

متّیٰ پاسخ داد:

« هرچند یونان وزبانش رو به‌انقراض‌رفته است ولی‌ترجمهٔ آثار یونانی، مقاصد یونانیان را محفوظ داشته و معانی را رسانده و حقایق را بطور خالص ضبط‌کرده است!»

دربارهٔ یونانیان مبالغه نباید کرد

ابوسعید گفت:

«اگر نظر تورا بپذیریم که ترجمه، بدون تحریف مفاد سخن، چکیدهٔ معنی را رسانده و بدون کم وزیاد و تقدیم وتأخیر، اصل را انتقال داده است و إخلال در معنای خاص و عام و أخص و أعم نکرده ــ که اینکار هم نشدنی است و با طبیعتِ لغات و حدودِ معانی سازش ندارد ــ گوئی پس از اینها تو ادعا داری که هیچ حجّتی جز عقول یونانیان در عالم‌نیست! و هیچ برهانی جزآنچه که ایشان آوردند وهیچ حقیقتی جز آنچه‌که‌آنها ابراز داشتند وجود ندارد!»

۱ــ مقصود سیرافی اینست که کلمهٔ «نَعَمْ» در این جایگاه بمعنای «آری، نیست» می‌آید و در محاورات عربی در چنین جائی باید کلمهٔ «بَلیٰ» را بکار برد که به‌معنای «آری، هست» باشد.

متّیٰ جواب داد:

«نه! اما یونانیان از میان اقوام گوناگون به‌حکمت عنایت داشتند و به‌کاوش از آشکار ونهانِ گیتی و هرچه با جهان پیوند دارد و ندارد، توجه کردند و به‌فضلِ عنایت ایشان رازهائی نمایان گردید و انواع دانش‌ها و اقسام فنون پدید آمد، و این مقام را برای دیگران نیافتیم!»

ابوسعید گفت:

«خطاگفتی وتعصّب ورزیدی! زیرا که دانشِ‌جهان، درمیان مردم‌جهان پراکنده است از اینرو شاعر گفته:

اَلْعِلْمُ فِی‌العالَمِ مَبْثُوثٌ وَنَحْوهُ العاقِلُ مَحْثُوثٌ

و به‌همین صورت فنون مختلف در میان تمام ساکنان زمین انتشار دارد و این، امر روشنی است.

با اینهمه درصورتی گفتار تو درست بود و إدّعایت پذیرفته می‌شد که یونانیان درمیان تمام‌اقوام به‌داشتن نیروئی‌که آنهارا ازخطا باز دارد ممتاز و به‌سرشتی‌که‌برخلاف دیگر سرشتها، باشد معروف بودند! بطوری‌که اگر می‌خواستند خطا ورزند نمی‌توانستند! و چون قصد دروغ می‌کردند توانائی آنرا نداشتند! و آرامش یقین بر ایشان فرود آمده بود، و حق ضمانت آنانرا بعهده گرفته و لغزش و خطا از ایشان بیزاری جسته بود! واین نمایشگر نادانی و تعصب کسی است که نسبت به‌ایشان چنین گمان کند، زیرا یونانیان همچون دیگر اقوام بودند که در مواردی حق و صواب را درمی‌یافتند و در موارد دیگر به‌لغزش و اشتباه دچار می‌شدند، و چیزهائی را می‌دانستند و از امور دیگر آگاه نبودند، و درپاره‌ای ازمسائل راست‌می‌گفتند ودرپاره‌ای دیگر دروغگوبودند، و همهٔ مردم‌یونان، منطق را نیافریدند لیکن واضعِ منطق مردی از میان ایشان بود و او از گذشتگان خود چیزهائی را فراگرفت همچنانکه آیندگانش از او گرفتند، و گفتار او بر این خلق بسیار، حجت نیست بویژه که در میان یونانیان و دیگران مخالفینی هم داشته است! با اینهمه، اختلاف در اندیشه و بحث و پرسش و پاسخ یک اصل طبیعی و خوی و سرشت ثابتی است پس چگونه ممکن است که مردی سخنانی بیاورد که این اختلاف را ازمیان بردارد؟! این دور از واقع و محال است و دنیا پس‌از منطق این‌مرد بر همان حالت باقی مانده که‌پیش از او بود!

بنابراین چیزی را که قدرت آدمی بر آن تعلق نمی‌گیرد به‌فراموشی سپار! زیرا

که اختلاف خَلق با سرشت وطبیعت ایشان بستگی دارد و تو اگر خاطر خود آسوده داری و توجه خویش را در شناخت همین لغتی بکار بری که ما با یکدیگر بدان سخن می‌گوئیم و تو کتابهای یونانی را با این لغت ترجمه می‌کنی[۱]، خواهی دانست که از معانی یونـان بی‌نیازی چنانکه به‌لغت یونان نیاز نداری!»

منطق و اختلاف بشر

سیرافی در پی سخنان مذکور گفت:

«در اینجا پرسشی دارم! آیا بنظر تو عقول مردم مختلف بوده و بهره‌هـای ایشان از خرد متفاوتست؟»

متّیٰ پاسخ داد: «آری!»

ابوسعید گفت: «آیا این اختلاف و تفاوت طبیعی است یا اکتسابی؟!»

متّیٰ جواب داد: «طبیعی است!»

ابوسعید گفت: «بنابراین چگونه جایز است در اینجا فنّی باشد که این‌اختلاف طبیعی و تفاوت اصلی را ازمیان بردارد؟»

متّیٰ پاسخ داد: «هم‌اکنون این‌موضوع در بخشی از سخن تو گذشت!»

ابوسعید گفت: «اما آیا پاسخی برنده و بیانی درخشنده برای آن آوردی؟!»

تفـاوت میان منطق و نحو

سپس سیرافی اضافه کرد:

«از اینهم می‌گذرم! ترا از یکحرف می‌پرسم که در کلام عرب متداول است و معانی آن نزد عقلاء از دیگر حروف ممتاز می‌باشد، آنگاه تو معانی حرف مزبور را ازطریق منطق ارسطو طالیس استخراج کن! و آن حرف، **واو** است!! احکامش چیست؟ و موضع و جایگاهش کدامست؟ آیا بر یک‌صورت آمده یا بر صورتهای گوناگون می‌آید؟»

۱ــ مقصود سیرافی کتابهای ترجمه‌شده ازیونانی است‌که متی آنها را از زبان سُریانی بـه عربی برمی‌گرداند نه‌آنکه مستقیما" ازیونانی آنها را به‌عربی ترجمه‌کرده‌باشد زیرا پیش ازاین ضمن گفتار سیرافی گذشت که متّیٰ زبان یونانی را نمی‌دانسته است و نویسندگـان کتب تراجم نیز، بر همین عقیده‌اند.

متّیٰ جواب داد:

«این علم نحو است و من در نحو نظر نکرده‌ام زیرا که منطقی را نیازی به‌نحو نیست و نحوی سخت بر منطق نیاز دارد! چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ، پس اگر منطقی را بر لفظ گذر افتد، آن امری عارضی است همانطور که اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعرض است! و معنی بالاتر از لفظ، و لفظ پست تر ازمعنی است..»

ابوسعید گفت:

«خطا گفتی! زیرا کلام و نطق و لغت و لفظ و نیز روشن‌گفتن و بیان‌نمودن و واضح‌ساختن... همه شبیه‌یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی گوید: زید به‌درستی نطق کرد ولی به‌درستی تکلم نکرد! و به‌ناسزا تکلم نمود ولی ناسزا نگفت! و سخن را نیک أداءکرد ولی روشن نساخت! و بیان نمود ولی واضح ننمود! درهمهٔ این موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در محلّ خود ننهاده و لفظ را برخلاف گواهیِ عقلِ خویش و دیگران بکار برده است؟

آری نحو همان منطق است[1] لیکن از لغت عربی گرفته شده‌و منطق همان نحو است لیکن از راه لغت فهمیده می‌شود. واختلاف میان لفظ و معنی تنها از اینجهت‌است که‌لفظ، طبیعی است و معنی، عقلی. و از اینرو لفظ با گذشت زمان می‌رود ــ چراکه‌زمان به‌دنبال آثار طبیعت و در پی آنست ــ و معنی با مرور زمان ثابت می‌ماند زیرا جوینده و دریافت‌کنندهٔ معنی، عقل است و عقل امری الٰهی است...»

نیاز به لغت عربی

سیرافی به‌سخن خود افزود:

«باری چون تو ازدانستنِ اندکی از لغت عربی برای ترجمه ناچاری، ازآموختن بسیاری از آن نیز بخاطرتحقیق ترجمه وجلب اعتماد وپرهیز ازرخنه‌هائی که درکارترجمه می‌آید ناگزیری!»

متّیٰ گفت:

۱ــ یعنی: نحو، اسلوب نطق و سخن‌گفتن صحیح را بیان می‌کند بطوری‌که الفاظ قالب معانی باشند، پس نحو از کار منطقی یا عقلی دور نیست.

« ازلغت شما مرا همان اسم وفعل وحرف بس است! و من بـهمین اندازه مقاصدی را که یونان به‌پاکیزگی دراختیارم نـهاده به‌دیگران می‌رسانم! » .

ابوسعید جواب داد:

«اشتباه کردی! زیرا تو در این اسـم و فعل و حرف به‌اوصاف وساختمان آنـها به‌همان ترتیبی‌که نزد اهل‌زبان رایج است نیاز داری وهمچنین به‌حرکات این‌اسماء وافعال و حروف نیازمندی که خطا و تحریف در حرکات ، مانند خطا و تباهی در واژه‌هائی است که حرکات برآنـها تعلق‌گرفته! و این بابی است‌که تو و همفکرانت ازآن در غفلت‌هستید! بعلاوه در اینجا سرّی است که بدان توجه نکرده‌ای! و آن اینست که هیچ لغتی از لغات‌با لغت دیگر از همهٔ جهات و اوصاف منطبق نیست و در أسماء و أفعال و حروف و تقدیم و تأخیر و استعاره و تحقیق و تشدید و تخفیف و وسعت و محدودیت و نظم و نثر و سجع و وزن و دیگر صفات که ذکر آنـها به‌درازا می‌انجامد با لغت دیگر سازگاری ندارد و گمان نمی‌کنم هیچ عاقل منصفی این حکم را رد کند و یا در درستی آن شک روا دارد ، با این وصف چگونه می‌توانی به‌آنچه از یونانی برای تو ترجمه شده اعتماد کنی؟! بلکه تـو به‌شناسائی لغت عرب نیازمندتری تا شناختِ معانی یونانی ــ هرچند که معانی (برعکس الفاظ) ، یونانی و هندی ندارد! ــ با وجود این ، تو خود عقیده داری که معانی از راه عقل و تفحص و تفکر به‌دست می‌آید پس دیگر جز احکام لغت چیزی باقی نمی‌ماند! بنابراین چرا بر زبان عربی عیب می‌نـهی و در کار آن سستی روا می‌داری؟! با اینکه تـو کتابـهای ارسطوطالیس را به‌عربی شرح می‌کنی و از حقیقت این زبان خبر نداری! »

اهل تحقیق پیش از ارسطو چه می‌کردند؟

سیرافی به‌سخنان خود ادامه داده و خطاب به‌متّیٰ گفت:

«مرا خبر ده ازکسی‌که بگوید: من درشناخت وجستجوی حقایق به‌گروهی می‌مانم که پیش‌از واضع منطق می‌زیسته‌اند! و چنان می‌اندیشم و تدبّر می‌کنم که آنـها می‌کردند، زیرا لغت را از محیطی که درآن پرورش یافته‌ام و از راه و راثت فرا گرفته‌ام و معانی را نیز با اندیشه و تلاش شخصی و یاری دیگران جسته‌ام ، در این صورت تو به او چه پاسخ می‌دهی؟ آیا می‌گوئی‌که چون موجودات را از راهی‌که توشناختی ، نشناخته‌است بنابراین قضاوت او درست نیست؟! »

آنگاه أبوسعید که در خلال منـاظره کوشش می‌نمود تا متّیٰ را از «منطق» بسوی

«نحو» که خود در آن فن سرآمد بود، بکشد! پرسشی از متّیٰ در زمینهٔ مباحث نحوی می‌کند و چون او در می‌ماند به‌تقاضای وزیر یعنی ابن فرات، خود به‌آن پاسخ می‌گوید و البته برای اینکه تناسب این سئوال بااصل بحث ازمیان نرود براین موضوع تکیه می‌کند که بدون آشنائیِ کافی با کلمات، از **«اسرار کلام و پیچیدگیهای حکمت و برهان سخن ـ گفتن»** درست نیست.

پرسشهای ابوسعید از متّیٰ!

سپس ابوسعید مناظره را بدین صورت دنبال نموده و می‌گوید:

«این بحث را که بحث الفاظ است کنار گذاریم! در اینجا پرسش دیگری هست که رابطهٔ آن با معنای عقلی بیش از پیوندی است که با الفاظ دارد.

چه می‌گوئی درباره سخن کسی که بگوید: زید، بهترین برادران است؟!»

متّیٰ پاسخ داد: «سخن درستی است!»

ابوسعید دوباره پرسید: اگر همان گوینده بگوید: زید، بهترین برادران‌خویش است»؟

متّیٰ جواب داد: «این سخن نیز درست است!»

ابوسعید گفت: «بدون بصیرت وتوضیح اظهار نظر کردی! جواب تو از سئوال نخستین درست است، هرچند از دلیل درستی آن بی‌خبری! و پاسخ تو از پرسش دوم نادرست است، اگر چه از دلیل بطلان آن نیز غافلی!»

متّیٰ گفت: «خطای آنرا برای من روشن ساز!»

ابوسعید پاسخ داد: «چون به‌حلقهٔ درس درآئی از این معنی بهره خواهی برد که این مقام جایگاه **تَدْریس** نیست لیکن محلِ از میان بردن فریب**وتَلْبیس** است!! وحضّار این مجلس می‌دانند که تو اشتباه کردی، بنابراین چرا ادعا می‌کنی که **نحوی** تنها در الفاظ می‌اندیشد نه در معانی! و **منطقی** در معانی تفکر می‌کند نه در الفاظ؟...»

این بار نیز «ابن فرات» از ابوسعید خواهش می‌کند تا از معمائی که طرح کرده بود پرده بردارد و **أبوسعید** می‌گوید:

«اگرگفته شود زید، بهترین برادران خویش است. درست نیست! وچون‌بگوئیم زید، بهترین برادران است. جایز خواهد بود! و فرق میان این دو سخن آنجا است که شک نیست برادران زید، غیراز زید هستند و زید بیرون از آنها است و دلیلش هم این

است که اگر کسی بپرسد برادران زید کیستند؟ روا نیست که بگوئیم: زید است و عمرو و بکر و خالد! لیکن می‌گوئیم: عمرو و بکر و خالداند. پس چون زید از برادران بیرون می‌باشد صحیح نیست که بگوئیم: زید، بهترین برادران خویش است اما جایز است کـه گفته شود: زید، بهترین برادران است!»

ابوسعید در برابر سخن متّیٰ!

در اینجا ابوسعید چند پرسش دیگر از متی می‌کند و متی همه را بی‌جواب می‌گذارد و سرانجام متّیٰ می‌گوید:

«در صورتی‌که من نیز مسائلی ازمنطق را به‌گونه‌ای پراکنده برتو عرضه کنم،حالِ تو همچون حال من خواهد بود!»

ابوسعید پاسخ می‌دهد:

«اشتباه کردی! زیرا اگر چیزی از من بپرسی، در آن می‌نگرم. اگر پیوندی با معنی داشت ولفظش نیز بنابر عادت جاری درمیان اهل زبان، درست بود پاسخ می‌دهم سپس باک ندارم‌که پاسخ من با رأی اهل منطق موافق باشد یا مخالف! و چنانچه سئـوال تو پیوندی با معنی نداشت آن را به‌خودت باز می‌گردانم! و در صورتیکه با الفاظ رابطه داشت ولی موافق با *اصطلاح* و قرارداد شما منطقیان بود آن را رد می‌کنم زیرا کسی حق ندارد در زبان مشخص ومعین قومی لغت واصطلاح تازه‌ای پدید آورد! و آنچه شما ازلغت عرب به‌عاریه گرفته‌اید مانند: **سلب و ایجاب و موضوع و محمول و کَوْن و فَساد و مهمل و محصور** و نظایر اینها، به‌درماندگی در سخن نزدیکتر است!»

نقائص منطق!

سپس سیرافی اشاره‌ای به نقائص منطق نموده گفت:

«بعلاوه درمنطق شما نقائص روشنی وجود دارد زیراکتب منطقی توضیحات لازم را در برندارد، شما از شعـر سخن می‌گوئید و آن را به‌درستی نمی‌شناسید! و **خطـابه** را به‌میان می‌آورید وازآن‌آگاهی ندارید... ونهایت‌کوشش‌خود را مصروف این‌کار کرده‌اید که با الفاظی چون: **جنس و نوع و خاصه و فصل و عرض و شخص و هلیّه و اینیّه و ماهیّه و کیفیّه وکمیّه و ذاتیّه وعرضیّه و جوهریّه و هیولیّه و صوریّه و ایسیّه و لیسیّه ونفسیّه**، دیگران را بیمناک سازید! و می‌گوئید ما جادو آورده‌ایم در این‌که گوئیم: *لا* جزئی از ب است و

ج جزئی از ب است، پس *لا* جزئی از ج است[۱] و *لا* در تمام ب است و ج در تمام ب، پس *لا* در تمام ج است[۲] و این بطریق *خلف* است و این به‌طریق *اختصاص* است! و اینها همه سخنان بیهوده و باطلند! و هرکه نیروی عقل و تشخیص خود را به‌خوبی به‌کار برد و نظرش باریک بین و رأیش نافذ گردد و روانش از مواهب عالیهٔ خداوند روشن شود به‌یاری حقتعالی و فضل او از همهٔ مباحث منطق بی‌نیاز خواهد بود و برای این سخنان دور و دراز که در منطق آورده‌اید هیچ وجهی نمی‌شناسم! این *ابوالعبّاس ناشئ*[۳] است که اقوال شما را نقض کرده و لغزشها و ضعف گفتارتان را نشان می‌دهد و تاکنون نتوانسته‌اید یک کلمه از ایرادات او را پاسخ گوئید و تنها به‌سخنتان افزوده‌اید که: ابوالعبّاس مقصود ما را درنیافته و به پندار خود سخن گفته است و این نشانهٔ عجز و ناتوانی شما است! و برهمهٔ اقوالی که آورده‌اید اعتراض وارد است مانند آنچه درباره **یفعل** و **ینفعل**، گفته و آنرا ناتمام گذاشته‌اید و مراتب و اقسام آنها را هیچ نیاورده‌اید و همین اندازه به وقوع فعل از **یفعل**، و قبول فعل از **ینفعل**، قناعت ورزیده‌اید با اینکه در پی این دو معنی، معانی دیگری نیز هست که برشما پوشیده مانده! و همچنین در مورد *اضافه*، آگاهی شما ناقص ومحدود است! اما دربارهٔ **بدل** و اقسامش، **ومعرفه** و اقسام آن، و **نکره** و مواضعش، و دیگر مباحثی که ذکر آنها به‌درازا می‌کشد اساساً سخنی ندارید!.»

۱ــ شکلی که در اینجا سیرافی از اهل منطق آورده بنابر قواعد منطقی درست نیست مگر اینکه کسی بخواهد یکی از صور مغالطه را بیان کند و گمانِ من آن است که چون بنای ابوسعید در این بیان برتحقیر منطق است لذا در تعبیر فوق تسامح به‌کارِ برده و قصد نداشته است صورت صحیحی از قیاس منطقی را به‌میان آورد یا شکلی از أشکال مغالطه را نشان دهد.

۲ــ برخی ازمحققین علامت‌گذاری درمنطق‌صوری رابرای بیان‌قضایای منطقی ،ازابتکارات «ابوالبرکات بغدادی» پنداشته‌اند (به‌کتاب منطق قدیم وجدید تألیف‌آقای دکترهاشم گلستانی صفحهٔ ۸۶ چاپ اصفهان نگاه کنید) ولی از اینجا به‌دست می‌آید که پیش از ــ بغدادی نیز این‌کار در میان منطقیان رواج داشته است

۳ــ أبوالعبّاس، عبدالله بن‌محمد انباری (ناشئ کبیر) معروف به «ابن شر شیر» ازشیوخ معتزله بوده است، آثار و اشعار بسیاری داشته و در رسائل خود به نقض آراء منطقیان پرداخته است. وفات وی را در سال ۲۹۳ هجری قمری در مصر، ضبط کرده‌اند.

منطق اختلافات را حل نمی‌کند

سپس ابوسعید اضافه کرد :

« مرا آگاه‌کن آیا شما منطقیان هرگز به‌دستاویز منطق دونفر را که باهم نزاع داشته‌اند از یکدیگر جدا کرده‌اید ؟ آیا میان دو تن رفع اختلاف نموده‌اید ؟ و آیا تو از راه منطق پذیرفته‌ای که خدای سبحان ، اُقنومی از اُقانیم ثَلاثه (اب و ابن و روح القدس) است ؟ ! وخداوند یگانه درعین وحدت ، بیش از یکی است ؟ و ذاتی که از واحد افزونست درعین حال یگانه است ؟ ! و شریعت و آئین ، همان است که تو بسوی آن رفته‌ای ؟ و حق ، همان است که تو ادعا می‌کنی ؟ ! . . .

از اینها نیز می‌گذریم ! دراینجا مسئله‌ای‌هست‌که مورداختلاف واقع شده وتو با منطقت این اختلاف را برطرف ساز ! اگر کسی اعتراف کرد که : از این دیوار تا آن‌دیوار، نصیب فلان کس است . حکم این موضوع چیست ؟ و حق آن شخص چه اندازه است ؟

برخی گفته‌اند : دو دیوار و زمینی که میان آنها است ، از آن او خواهد بود !

دستهٔ دیگر می‌گویند : نیمی از دو دیوار که رو به‌سوی زمین دارند با زمین ، از آن او است !

دستهٔ سوم عقیده دارند که : یکی از دو دیوار و زمین ، تعلق به او دارد !

اینک نشانهٔ باهر و معجزهٔ قاهر خود را بیاور و اختلاف را ازمیان بردار !

ازاین نیزمی‌گذریم ! کسی می‌گوید : ازاقسام سخن ، برخی صحیح و پسندیده‌اند و بعضی صحیح و محال‌اند ! و پاره‌ای صحیح و زشت‌اند ! و دسته‌ای محال و دروغند ! و بخشی ناصحیح‌اند !

این جمله را تفسیر کن و درنظر بگیر که دانشمند دیگری به این عبارت اعتراض نموده است ! تومیان آن‌گوینده و این معترض داوری‌کن ! و نیروی هنر خود راکه به‌دستاویز آن حق را از باطل تمیز می‌دهی نشان بده !

و اگرگوئی : چگونه میان دو نفر داوری‌کنم با اینکه سخن یکی از آن دو راشنیده و اعتراض دیگری را درنیافته‌ام ؟ !

گفته می‌شود : درصورتی‌که اعتراض آن دیگری بیجا باشد ، تو با نظر منطقی‌خود ایرادش را استخراج کن سپس حق را معلوم ساز ! زیرا که اساس سخن را شنیده‌ای و حق و باطل آن باید برتو روشن باشد ! . . . »

متّیٰ در تمام این احوال خاموشی گزید !

آنگاه ابوسعید *از یعقوب بن اسحق کندی*[1]، سخن به‌میان آورد و بعنوان اینکه او از کسانی است‌که سرآمد و زبدهٔ منطقیان وفلاسفه شمرده می‌شود ، وی را مورد نکوهش قرار داد وپاسخهائی را که کندی به‌برخی از پرسشهای فلسفی داده بود ــ بدون ذکرآنها ــ تخطئه کرده! و مناظره را به‌پایان برد .

* * *

۱ــ یعقوب بن اسحق ، مشهور به‌کندی مترجم و پزشک و فیلسوف و ریاضی‌دان و مطلع از علم نجوم بوده است ، وی در دولت معتصم (خلیفه عباسی) منزلتی داشته .کندی‌دارای آثار بسیاری بوده که برخی از آنها باقیمانده و بقیه مفقود شده است ، وفات او را به‌سال ۲۶۰ هجری قمری نوشته‌اند .

فصل پنجم

تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

لزوم بررسی نقد سیرافی

بنا بر نوشته ابوحیّان، کسانیکه در مجلس مناظرهٔ سیرافی و متّیٰ حضورداشتند، متّیٰ را کاملا مغلوب شمردند و بر سیرافی آفرین گفتند و از زبان پرتوان و فوائد پی‌درپی سخنان او در شگفتی فرو رفتند و ابن فرات خطاب به‌وی گفت:

«نقشی برکندی که روزگار کهنه‌اش نکند و آفات ره بسویش نبرد!»

(... حکت طرزاً لا یبلیه الزمان ولا یتطرق الیه الحدثان!)[1]

البته شیوه مناظره ابوسعید از آنرو که کوشش فراوان داشته تا خصم را به‌سوی مباحث «نحو» بکشد و دراین میدان که خودگوی سبقت از همگنان ربوده بود او را به‌زانو درآورد ونیز ازاین‌جهت‌که برای‌هربحثی، شاخه‌های گوناگون و راههای مختلف می‌ساخت و اشکالات و ایرادات متعدد پیش می‌آورد جالب و جاذب است ولی بنظر ما لازم می‌آید که به‌سهولت به‌داوری ابن فرات گردن ننهیم و از تحقیق و بررسی و دقت در سخنان سیرافی کوتاهی نورزیم و ارزش حقیقی سخنان ابوسعید را دریک «نقدعقلی» روشن‌سازیم.

دراین فصل بیاری خدای متعال کوشش می‌کنیم تا ضمن چند بخش به‌تجزیه و تحلیل آراء سیرافی پرداخته و درباره دلائل و شواهد گفتار او تأمل و داوری کنیم.

آیا اساساً نیازی به‌منطق هست؟

بنظر ما رسیدگی به‌این سئوال که: آیا اصولاً نیازی به‌علم منطق داریم یا نه؟ مقدم برمباحث دیگری است‌که درپیرامون منطق پیش می‌آید وهرچنداین‌موضوع نخستین

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۸.

مسئله‌ای نیست که در مناظرهٔ سیرافی و متّیٰ مطرح شده باشد ولی به‌اعتبار اهمیتی‌که ، بردارد باید در رأس بررسی و تحقیق از اعتراضات سیرافی برمنطق قرار گیرد .

درفصل‌گذشته ملاحظه‌کردیم سیرافی درطیّ سخنان‌خود مکرّر اظهار عقیده‌نمو که : ترازوی ما در تشخیص سخن حق و باطل ، از حیث ظاهر گفتار و نظام کلمات ، علـ «نحو» است و از حیث باطن سخن یعـنی معانی آن ، نیروی «عقل» می‌باشد و از اینج به‌این‌نتیجه رسید که درپی مباحث دور ودراز منطق رفتن ، کاری است بی‌ثمر و تلاش است بی‌اثر!

چنانکه دراین باره‌گفته است : (. . . و ما أعرف لاستطالتکم بالمنطق وجهاً)[۱]

در برابر این عقیده نیز ملاحظه کردیم که متّیٰ ادعا نموده :

«هیچ‌راهی برای شناسائی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و دلیل‌از شبهه و شک از یقین نیست مگر بدستاویز قواعدی که از منطق فراهم آورده‌ایم » !

(لاسبیل الی معرفة الحق من الباطل والصدق من الکذب والخیر من الشر و الحجة من الشبهة والشک من الیقین الابما حویناه من المنطق)[۲] .

هریک از این‌دو رأی ، طرفدارانی دارد و ما نظر ملایمی را که در بین این دو قول قرار گرفته برگزیده‌ایم .

از میان موافقان عقیدهٔ متّیٰ ، که در فن منـطق سرآمد و صاحب نظر باشند، فیلسوف مشهور «ابن سینا» را می‌توان بعنوان نمونه نام برد که درکتاب «دانش نامهٔ علائی» می‌نویسد :

«علم منطق ، علم ترازوست . . . و هردانشی که به‌ترازو سَخْته نَبُوَد ، یقین نَبُوَد پس به‌حقیقت دانش نَبُوَد ، پس چاره نیست از آموختن علم منطق[۳]» !

و همچنین ابوحامد غزالی دانشمند معروف درکتاب «المستصفیٰ» که آن را در «علم اصول فقه» نوشته پیش‌از ورود در بحث اصول ، خلاصه‌ای از قواعد فن «منطق» را می‌آورد و سپس اظهار عقیده می‌کند که :

۱ــ الإمتاع والمــؤانسه ، جزء اول ، ۱۲۴ . ترجمهٔ این قسمت و دیگر عباراتی که ضمــن این فصل از ابوسعید با متی می‌آوریم پیش‌از این (در فصل سوم) گذشت .

۲ــ الإمتاع والمؤانسه ، جزء اول ، صفحهٔ ۱۵۸ .

۳ــ دانشنامه علائی ، چاپ تهران ، بخش منطق ، صفحهٔ ۱۰ .

«این قواعد، بخشی از علم اصول نیست و از مقدماتِ ویژهٔ آن نیز نمی‌باشد لیکن قواعدمنطقی مزبور، به‌منزلهٔ مقدمهٔ تمام علوم است وهرکس‌که براین قواعداحاطه نداشت اساساً اعتمادی برمعلومات خود نباید داشته باشد»!

(. . . ولیست هذهالمقدمة من‌جملة علمالأصول ولا من مقدّماته الخاصّة، بل هی مقدّمةالعلوم کلّها، و من لایحیط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا "(۱)

تحقیق در اعتراضات سیرافی بر منطق

البته دربرابر این‌دسته، مخالفان بسیاری وجود دارند که در صفحات آینده به‌ذکر اقوال و آراء برخی از ایشان می‌پردازیم. در اینجا باید ملاحظه کرد که هریک از ایندو دسته برای اثبات مدعای خود چه می‌گویند؟ و آنگاه میان ایشان داوری کنیم.

طرفداران منطق می‌گویند:

نسبتِ علمِ منطق به‌اندیشهٔ آدمی همچون نسبتِ علمِ نحو است به‌کلام‌انسان! و همانگونه که ضرورتی موجب‌شد تا برخی ازمردم هوشمند ازخلال جملات وعبارات‌صحیح عربی(۲) یا دیگر زبانها، قواعد «درست‌گفتن» را بیرون آورند و دسته‌بندی‌کنند، شبیه

۱ـ المستصفی، چاپ مصر، مجلد اول (مقدمةالکتاب) صفحهٔ ۱۰

۲ـ ابن‌ندیم درکتاب «الفهرست» ونیز دیگران آورده‌اند که «ابوالأسود الدؤلی» متوفی در سال ۶۹ هجری قمری، چون شنید که یکی از مسلمانان، آیتی از قرآن‌کریم را نادرست می‌خواند، دراندیشه افتاد تا علم‌نحو را تدوین‌کند و دراختیار دیگران‌گذارد وبه‌روایت دیگر: چون دید که پارسیان تازه‌مسلمان، در هنگام سخن‌گفتن به‌عربی دچار لغزش می‌شوند گفت: «این موالیان (یعنی مسلمانان غیرعرب) رغبت در اسلام بستند ودرآن داخل‌شدند وبرادران‌ما گشتند، پس اگر درسخن‌گفتن به‌زبان عربی برای ایشان به‌کاری پردازیم از لغزش مصون مانند، این بود که باب فاعل و مفعول را بنهاد!» (. . . فقال ابوالأسود: هؤلاء الموالی قدر غبوا فی‌الاسلام و دخلوا فیه فصاروا لنا اخوة، فلو عملنا لهم الکلام، فوضع باب الفاعل والمفعول) (الفهرست، چاپ مصر، صفحهٔ ۶۶) البته مبتکر علم نحو در عالم اسلامی، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بوده است چنانکه ابن أنباری در کتاب «نزهة الالباء فی طبقات الأدباء» درصفحهٔ ۱۳) و ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الأغانی» (جلد ۱۲، صفحهٔ ۲۹۹) و جمال‌الدین قفطی در کتاب «إنباه الرواة

←

همان ضرورت‌ایجاب نمود تادیگران نیز از خلال اندیشه‌های استوار و برهانهای صحیح، قواعد «درست‌اندیشیدن» رااستخراج کرده و به‌دسته‌بندی آنها بپردازند. و چنانکه امروز آموختن و رعایت قواعد زبان لازمست، فراگرفتن و بکاربردن قوانین منطقی نیز واجب بلکه «أَوْجَب» می‌نماید!

علی؛ أنباه‌النُّحاة جلد۱، صفحه۴۶)آورده‌اند وأبوالأسود نیز اساس‌کار خود را ازآنحضرت گرفته است واز او روایت‌شده که‌گفت: «بر امیرمؤمنان علی علیه‌السلام وارد شدم دیدم که حضرتش سربزیر افکنده ودرحال اندیشه‌است! گفتم ای‌امیرموءمنان‌به‌چه می‌اندیشی؟ گفت: در این شهر شما خطائی در گفتار برخی شنیدم و تصمیم گرفتم تا کتابی در اصول زبان عربی بپردازم! گفتم: اگر چنین‌کنی، ما را (برشیوه‌ای واحد در سخن‌گفتن) گرد-آورده‌ای و این لغت در میان ما خواهد ماند! سپس چند روز بعد به‌حضورش رسیدم و صحیفه‌ای به‌نزدم نهاد که‌در آن‌نوشته بود: (بسم‌الله‌الرحمٰن‌الرحیم .کلمات برسه‌گونه‌اند اسم و فعل و حرف، اسم چیزیست که از مسمّیٰ خبر دهد و فعل آنست‌که از جنبش مسمی آگاهی می‌دهد و حرف از معنائی‌خبر می‌دهدکه نه اسم باشد و نه فعل!) آنگاه مرا گفت این سخن‌را دنبال کن و هرچه بنظرت رسید برآن بیفزای و بدان ای أبوالأسود که کلمات سه‌گونه‌اند یکی آنهائی‌که‌ظاهرند و دیگر آنها که مضمرند و سوم کلماتی‌که ظاهر نیستند! أبوالأسودگفت: ازآنچه امام بیان‌نمود چیزهائی‌را گرد آوردم و برآنحضرت عرضه‌کردم ازآنجمله، حروف نصب بودکه من «إنَّ» و «أنَّ» و «لیت» و «لعلَّ» و «کأنَّ» را یادکرده و «لکنَّ» را ذکر ننموده بودم! امام علیه‌السلام گفت: چرا آنرا ترک کردی؟ گفتم این‌کلمه را از حروف ناصبه گمان نمی‌کردم! گفت: این نیز از آنجمله است .برآنها بیافزای!

وهرگاه بابی از ابواب نحو را وضع می‌کردم برحضرتش عرضه می‌داشتم و (آنرا تصویب نموده) فرمان می‌داد تا بر دیگر ابواب ضمیمه کنم تا کفایت حاصل شد آنگاه‌امام فرمود: چه نیکوشد این‌نحو تألیف، که قصد آن‌کردی. و بدین سبب آنرا نحو نامیدند» (دخلت علی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام فرأیته مطرقا" مفکّراً. فقلت: فیم تفکر یا امیرالمؤمنین؟ قال انّی سمعت فی بلدکم هذا لحناً، فاردت آن اضع کتاباً فی اصول العربیه! فقلت ان فعلت هذا احیتنا و بقیت فینا هذه‌اللغة، ثم اتیته بعد أیام فألقی الیّ صحیفة فیها: «بسم‌الله الرحمٰن الرحیم و الکلام کله اسم و فعل و حرف،

ابن‌سینا در کتاب *نجات*، در پایان فصلی که از منفعت منطق بحث می‌کند آنچه را در بالا گفتیم بدین‌صورت بیان می‌نماید:

«و نسبت فن **منطق** به **اندیشه**، مانند نسبت **نحو** به **سخن**، و **عَروض** به **شعر** است لیکن فطرت سالم و ذوق سلیم چه بسا آدمی را از آموختن نحو و عروض بی‌نیاز می‌کنند اما هیچ فطرتی از تمهید افزار منطق در بکاربردن اندیشه بی‌نیاز نیست! مگر انسانی که از سوی خدای متعال تأیید شده باشد!»

(... ونسبتها الی الرويّة نسبة النحو الی الكلام والعروض الی الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الانسانية بمستغن في الاستعمال الرويّة عن التقدم بإعداد هذه الآلة الّا أن يكون انساناً مؤيّداً من عندالله تعالی)[1]

نظیر همین‌تعبیر را **ابوحامد غزالی** درکتاب «**معیارالعلم**» آورده‌است‌ومی‌گوید:

(... فيكون بالنسبة الی ادلة العقول كالعَروض بالنسبة الی الشعر، والنحو بالاضافة الی الإعراب)[2]

→ فالاسم ما أنبأ عن المسمیٰ والفعل ما أنبأ عن حركة المسمیٰ و الحرف ما أنبأ عن معنی ليس باسم و لافعل» ثم قال لي تتبعه و زدفيه ما وقع لک و اعلم يا ابوالأسود: «ان الاشياء ثلاثة، ظاهر و مضمر و شيء ليس بظاهر» قال ابوالأسود: فجمعت منه اشياء و عرضتها عليه فكان من ذلک حروف النصب فذكرت منها إنَّ و أنَّ وليت و لعلَّ و كأنَّ و لم اذكر: لكِنَّ! فقال عليه‌السلام: لم تركتها؟ فقلت لم احسبها منها، فقال بل هی منها فزدها فيها و كنت كلما وضعت باباً من ابواب النحو عرضته عليه فامر بضمها الی ان حصلت ما فيه الكفاية فقال (ع) ما احسن هذا النحو الذی نحوت! فسمی النحو).

۱ــ النجاة، چاپ مصر، القسم الاول، صفحهٔ ۵. مقایسه شود با آنچه سهروردی درمنطق تلویحات گفته: (والفطرة البشرية لاتفی بالتمييز بين هذه الاحوال والّا ماوقع الهرج بين العقلاء الّا أن يويد ابن‌البشر بروح قدسیّ) منطق‌التلویحات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲.

۲ــ معیارالعلم، چاپ مصر، صفحهٔ ۵۹ و ۶۰. مقایسه شود با تعبیری که ابوالبرکات بغدادی درمقدمهٔ‌کتاب «المعتبر» ازمنطق آورده وآنرا: «قوانين الأنظار و عروض الأفكار» خوانده است. (المعتبر، چاپ هند، مقدمهٔ جزء اول، صفحهٔ ۴).

اما مخالفان منطق گویند :

پیش از آنکه ارسطو، منطق را تدوین کند، دانشمندان فراوانی در جهان وجود داشته‌اند و اندیشه‌های درست، بسیار بظهور پیوسته است چنانکه پس از ارسطو نیـز دانشمندان متعددی بدون آشنائی با منطق ارسطو به‌درک و فهم حقایق دست یافته‌اند بنـابراین نیازی به‌آموخـتن فن منطق نیست و سودی از اینکار جز طولانی‌کردن راه و تضـییع وقت و اتلاف عمر عاید نشود! در اینباره شایسته است سخن **سیرافی** را به‌یـاد آوریم که به متّیٰ می‌گفت :

(وحدِّثنی عن قائل قال لک : حالی فی معرفةالحقایق والتصفح لـها حال قوم کانوا قبل واضع المنطق ، أنظر کمانظروا ، و أتدبّر کما تدبّروا[1] . . .)

بنظرما باتوجه به‌اینکه علم‌منطق، ناظر به‌قوانینی‌است که ذهن آدمی درهنگام استدلال آنها را به‌کار می‌برد، هرچند آگاهی از این قوانین برای فهم علوم ضروری و واجب نیست ولی مُرَجَّحْ و مُسْتَحْسَنْ است، چرا که اولا" این آگاهی خود، بابی از ابواب **«معرفةالنفس»** شمرده می‌شود و ثانیا" موجب بصیرت و اطمینان بیشتر در کار اندیشه می‌گردد[2] و به‌تعبیر دیگر: منطق به یک اعتبار **«علم وصفی»** است که ضمن آن تفـکّرِ علمی تا اندازه‌ای تحلیل وتبیین می‌شود و به‌اعتبار ثانوی **«علم معیاری»** است‌که‌موازین و قواعد تفکّر را ضبط‌کرده و نشان می‌دهد، بنابراین آموختن آن چنانکه گفتیم مُرَجَّـحْ بشمار می‌آید. البته همین اندازه که می‌دانیم ارسطو، قوانین منطقی را از خلال افـکار صحیح وبرهانـهای درست بیرون‌آورده، خود دلیل‌است بر اینکه پیش از تدوین و تنظیـم منطق، اندیشه‌های‌برهانی درمیان‌بوده[3] وانسان توانسته‌است بی‌یاری‌فن منطق، درست

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۶ .

۲ــ سخن ابونصر فارابی در کتاب «إحصاءالعلوم» به‌فایدهٔ اخیر ناظر است آنجاکه‌گوید: (فان‌القوانین المنطقیة التی هی‌آلات یمتحن بـها فی‌المعقولات ما لایؤمن ان یکون‌العقل قد غلط فیه . . .) . (احصاء العلوم، صفحهٔ ۵۴) .

۳ــ ابوالعبّاس، فضل بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان قرن پنجم هجری در «شرح قصیدهٔ اسرارالحکمة» می‌نویسد: (حق آنست که صناعت علم منطق را استنباط‌کرده‌اند از علوم نظری و ارسطاطالیس به‌این اعتراف‌دارد و درمقامت سوفسطائیان این معنی یاد کرده است . . .) به‌کتاب «منطق و مباحث الفاظ» چاپ تهران، صفحهٔ ۱۳۳ رجوع‌شود .

بیاندیشد و برخلاف نظر ابن‌سینا، هرکس بدون کمک‌گرفتن از منطق درست فکر کند لازم نیست انسانی استثنائی و «مؤیَّد من عندالله» باشد. بویژه‌که مکرر دیده شده خود منطقیان به‌هنگام استدلال، گرفتار خطا گردیده‌اند! (چنانکه خطای ارسطو و ابن‌سینا را بزودی نشان خواهیم داد) و بالعکس، فراوانست مواضع و مواردی که مخالفان منطق یا کسانی‌که سروکاری با این‌فن ندارند به‌حقایقی دست‌یافته و گرفتار خطا نشده‌اند، ولی همهٔ اینها دلیل نمی‌شود که ما از مطالعه در «نظام تفکر» باز ایستیم و روش طبیعی و صحیحی‌را که ذهن بهنگام استدلال بکار می‌برد، نشناسیم و قوانین اندیشه را ضبط و تدوین نکنیم! اینکار هرچند مقدمه‌ای کاملاً ضروری، برای فهم علوم نیست ولی إنکار فوائد آنرا نیز نمی‌توان کرد بویژه‌که تدوین وثبت قوانین تفکر، مایه‌ایست که درصورت بروز اختلاف در «صورت اندیشه» می‌توان‌بعنوان «ضوابط فکر» ازآن کمک‌گرفت، چنانکه درثبت و تدوین قواعد «نحو» و «عروض» نیز همین فائده عائد می‌گردد.

آنچه منطقیان ازمقایسهٔ میان منطق و نحو و یا عروض‌آورده‌اند نیز بیش ازاین چیزی را نمی‌رساند زیرا روشن‌است که پیش ازمدون ساختن قواعداساسی زبان‌یامحسّنات اصلی اشعار، مردمان، سخن‌بسیار گفته وشاعران، اشعار فراوان سروده‌اند و قواعد واوزان نحو و عروض، پس‌از انشاء کلام و انشاد شعر به‌دست آمده و مدون گردیده‌است و بقول شاعر:

قَدْ کانَ شعْرالوَرىٰ صَحیحاً   مِن قبلِ اَنْ یُخْلَقَ الْخَلیلُ(۱)

بنابراین بدون توجه به‌قواعد نثر و نظم، می‌توان با تقلید از محیط و به‌ذوق فطری سخن گفت و شعر سرائید ولی البته آگاهی از ایندو فن، بر بصیرتِ سخنور وبینش شاعر می‌افزاید و در هنگام بروز اختلاف، آندو را یاری می‌کند.

پس، آشنائی با منطق کاری مطلوب و پسندیده است ولی البته منطقی که خالی از نقص و خطا باشد! و ما می‌دانیم که منطق ارسطو بیش از هرچیز به‌دو موضوع توجه و تکیه دارد، یکی‌تعیین «حدِّ منطقی» که ضمن‌آن، ماهیت اشیاء تعریف و شناخته‌می‌شوند

۱ــ این‌شعر از ابوعبدالله حسین‌بن احمد مشهور به‌ابن‌حجاج (متوفی به‌سال ۳۹۱ هجری قمری) است، می‌گوید: پیش ازآنکه خلیل‌بن احمد فراهیدی (متوفی درسال ۱۷۰هجری) واضع علم عروض، آفریده شود شعر مردمان صحیح بوده است! (به‌کتاب منطق صوری، اثر آقای دکتر محمد خوانساری چاپ دانشگاه تهران، جلد اول، صفحهٔ ۳۵ نگاه کنید).

و دوم ترتیب دلیل یا «حجّتِ منطقی» که ارسطو در این‌باره به «قیاس» بیش از سایـر دلائل اهمیت داده است و این هردو موضوع ، مورد ایراد نقّادان اسلامی قرار گرفته کـه شرح آن خواهدآمد . بنابراین اگر فراگرفتن فن‌منطق ، پسندیده و ارجمند است آن‌منطق نوین و تهذیب شده ایست که از خلال آثار متفکران اسلامی به‌دست می‌آید .

آیا منــطق اختلافات علمی را حل می‌کند ؟

یکی ازمباحثی‌که سیرافی در طی مناظرهٔ خود با متّیٰ به‌میان آورده بود اینست که منطق نمی‌تواند اختلافات عقلی رااز میان‌بردارد ! وما بررسی از این بحث‌را دردرجهٔ دوم اهمیت قرار داده و آنرا مکمل مبحث گذشته می‌شماریم .

ایراد ابوسعید دراین زمینه بدین شکل بود که می‌گفت : نیروی خرد در آدمیان به‌اختلاف آفریده‌شده و منطق قادرنیست از تفاوت‌ادراک عقول جلوگیری کند زیرا منشاء این تفاوتها چنانکه گفته شد طبایع گوناگون و استعدادهای مختلفِ عقلیِ بشر است که بـا آفرینش انسانی بستگی دارد و امری اختیاری نیست تا از راه تدبیر منطقی حل شود ! سیرافی می‌گفت : (. . . *فالاختلاف فی‌الرأی والنظر والبحث والمسألة والجواب سنــخ و طبیعة ، فکیف یجوز ان یاتی رجل بشیئ یرفع به هذا الخلاف* ؟[۱])

بنظر نویسنده ، نظام عقل و ساختمان ادراکی انسان به‌گونه‌ای آفریده نشده که عقل یکی‌با دیگری مخالف ومباین باشد ! که اگر چنین بود هرگز افراد بشر نمی‌توانستند با یکدیگر «**تفاهم**» یابند و مقاصد خود را به‌دیگری «**تفهیم**» کنند ! با اینکه در موارد بسیاری ، توافق نظر و همفکری میان آدمیان دیده می‌شود تا آنجا که مثلاً " ما می‌توانیــم با امثال «**فیثاغورث**» و «**ارشمیدس**» که قرنها پیش‌از ما می‌زیستند در برخی از مسائــل علمی به‌وحدت نظر برسیم یعنی قضایای درستی راکه آندو ، در مورد ریاضیات یا فیزیک فهمیده‌اند بشناسیم و تصدیق کنیم .

بنابراین باید پذیرفت که عقول افراد آدمی در عین اینکه به‌قدرت و ضعف از یکدیگر دورند ، به‌مشابهت و موافقت با یکدیگر نزدیکند و البته تمرین و تربیت ، درقرب و بعد آنها نسبت به‌هم مؤثر تواند بود و از همین رو است که گاه نیروی ادراک و اندیشه در یکی از افراد انسان با دیگری پس‌از اختلافات گوناگون ، در مسائل بسیاری همگـام

۱ــ الإمتاع والمؤانسه ، جزء اول ، صفحهٔ ۱۱۳ .

می‌شود و به یک نتیجه می‌رسد، گواه این موضوع وحدتی است که امروز در بسیاری از دانشهای تجربی میان دانشمندان پدید آمده است (پس از اینکه در شناخت همین امور در قدیم اختلافات بسیار داشتند) و بخصوص توافقی که در قسمتهای کثیری از علوم ریاضی میان علمای بشر وجود دارد نشانه‌ایست روشن از اینکه نیروی عقل درافراد انسان متقارب ومشابه آفریده شده است و هرچند دانش بشر به‌پیش می‌رود بی‌شک دامنهٔ این یگانگی گسترش می‌یابد.

علم منطق از آنجا که با صورتهای عقلی پیوند دارد و از قوانین تفکر بحث می‌کند وحرکت منظم اندیشه را مورد بررسی قرار می‌دهد البته قدرت و توان آنرا دارد که افکار را درشکل استدلال و اخذ نتیجه به‌یکدیگر نزدیک سازد بلکه هماهنگی وهمسانی میانشان فراهم آورد ولی این توفیق تنها در **«صورت‌اندیشه»** نصیب منطق می‌شود نه در **«ماَیّه فکر»**!

توضیح مطلب آنست که ما ملاحظه می‌کنیم هنوز در بسیاری از مسائل علمی و نظری میان دانشمندان اختلاف‌عقیده وجود دارد دراینجا این‌سئوال پیش می‌آید که اگر قوانین‌طبیعی تفکر، درهمهٔ افراد بشر یکسان‌ویکنواخت‌است وازطرف دیگر علم منطق نیز اساس‌این قوانین‌را کشف کرده وضبط نموده است پس چگونه تاکنون نتوانسته دانشمندان را هماهنگ و همفکر کند؟! حقیقت اینست‌که اگر می‌بینیم علمای بشر با یکدیگر درمسائل گوناگون اختلاف نظر دارند. منشاء این ناسازگاری و پراکندگی، قواعد عقلی و منطقی نیست زیرا دانشمندانی‌که بویژه درمباحث عقلی، سالها به‌تمرین‌و ممارست پرداخته‌اند کمتردر شکلهای منطقی وبرهانی‌اشتباه می‌کنندلیکن ***آنچه‌موجب‌پدیدآمدن این‌اختلافات می‌گردد، بیشتراطلاعات‌گوناگونی است‌که ازجهان خارجی درذهن و عقل واردمی‌شوند.*** و به‌عبارت دیگر: دیدگاههایِ مختلفِ تجربی، مایه‌هایِ متفاوتی به‌ذهن عرضه می کنند که در خلالِ تحلیلهایِ عقلی، دانشمندان را به‌نظرها و تئوریهای گوناگون می‌کشند.

بنابراین نباید انتظار داشت که به‌دستاویز منطق در همهٔ علوم ــ بویژه علومِ تجربی ــ به‌وحدت‌نظر واتفاق‌عقیده نائل‌آمد ولی‌می‌توان در علوم‌خالص عقلی ومباحثِ برهانیِ محض، از منطق سود جست و به‌مرز یگانگی واصل گردید.

این معنی‌را یکی از دانشمندان اسلامی در قرون پیشین با اندک تفاوتی‌دریافته و بیان کرده است.

محمد ، امین استرآبادی[1] (متوفی درسال ۱۰۲۶ هجری‌قمری) در کتاب **«الفوائد المدنیه»** می‌نویسد : «علوم نظری بر دو بخش‌اند ، بخشی از آن به‌موادّی[2] می‌انجامند که **به احساس** نزدیکند و از این بخش می‌توان علم هندسه و حساب و **بیشتر ابواب منطق** را بشمار آورد . در این بخش از علوم ، اختلاف میان دانشمندان واقع نمی‌شود و خطا در نتایج افکار روی نمی‌دهد و علت اینست که خطا در اندیشه یا ازجهت **صورت فکر** پدید می‌آید ، یا از جهت **ماده فکر**[۲] اما خطا از ناحیهٔ صورت‌فکر برای دانشمندان رخ‌نمی‌ـ دهد زیرا شناسائی صورت برای ذهن‌هائی‌که کژی و انحراف ندارند و مستقیم‌اند از امور واضح است و بعلاوه دانشمندان از قواعد منطقی آگاهی دارند و قواعد مزبور ، فکر را از خطای درصورت حفظ می‌کند و خطا در جهت ماده فکر ، نیز در این علوم تصور نمی‌شود زیراکه مواد اصلی در این دانشها (چنانکه گفتیم) به‌احساس نزدیکند . اما بخش دیگر از علوم نظری ، دانشهائی هستند که به‌موادی می‌انجامند که نسبت به‌احساس ، دور اند و از این بخش ، حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظری فقهی و **برخی از قواعد را که در منطق یاد شده‌اند** می‌توان نام برد . . . و از اینجا اختلاف و نزاع میـان فلاسفه در حکـمت الهی و طبـیعی و میان علمای اسلام در اصول فقـه و مسـائل فقهی وعلم کلام وجزاینها واقع شده‌است ، بدون‌آنکه فیصله پذیرد ! [3] وعلت این اختلاف همانست که یادآور شدیم یعنی قواعد منطقی تنها از جهت خطا درصـورت

۱ـ محمد امین استرآبادی از علمای قرن یازدهم شیعهٔ امامیه بشمار می‌آید ، وی شیـوهٔ محدِّثان را برگزیده و برطریقهٔ «أخباریّین» بوده است ، در کتاب «الفوائد المدنیّة» می‌نویسد : «الصواب‌عندی مذهب قد مائنا الأخباریّین و طریقتهم » (الفوائد المدنیّة ، چاپ سنگی ، صفحهٔ ۴۷) با وجود این ، کتابش پرفائده و قابل استفاده است . آنچه از او آورده‌ایم ازجمله اموریست‌که شخصا "متفطّن شده و از دیگران اقتباس نکرده است ودر این‌باره گوید : «الدّلیل التّاسع مبنیّ علیٰ دقیقة شریفة تفطّنت لها بتوفیق‌الله تعالیٰ » (صفحهٔ ۱۲۹ کتاب) .

۲ـ مراد استرآبادی ازاین مواد ، موادّ خارجی نیست بلکه «مواد یا مایه‌های‌ذهنی» است وبه‌تعبیر دیگر مقصود ، مواد قضایائیست که در علوم ذکر می‌شود .

۳ـ و البته تعیین حق وباطل در این‌مقام به «صحّتِ شواهد و کثرتِ معلومات» نیزموکول می‌شود ، نه تنها به‌نظام صوریِ اندیشه بر مبنایِ قواعد منطق !

فکر، دانشمندان را مصون می‌دارد، نه از جهت خطا در مادّهٔ فکر! زیرا نهائی‌ترین فایده‌ای که از منطق در باب قیاسات بدست می‌آید، تقسیم مواد فکری است بصورت کلی براقسام گوناگون ولی در منطق هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که برطبق آن بدانیم هریک از مواد مخصوص فکری، در کدامیک از اقسام مزبور جای می‌گیرند!»

(. . . ان العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهى الى مادة هى قريبة الاحساس و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و اكثر ابواب المنطق و هذا القسم و لا يقع فيها الاختلاف بين العلماء والخطاء فى نتايج الافكار، و لا يقع من العلماء لان معرفة الصوره من الامور الواضحة عندالاذهان المستقيمة ولانهم عارفون بالقواعد المنطقية وهى عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة، والخطاء من جهة المادّة لا يتصور فى هذه العلوم لقرب مادهالمواد فيها الى الاحساس. وقسم ينتهى الى مادّهى بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهيّه والطبيعيّة وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية و بعض القواعد المذكورة فى كتب المنطق . . . و من ثَمَّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة فى الحكمة الالهيّة والطبيعية وبين علماء الإسلام فى اصول الفقه والمسائل الفقهية و علم الكلام و غير ذلك من غير فيصل! والسبب فى ذلك ما ذكرناه من ان القواعد المنطقية انما هى عاصمه عن الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة، اذ اقصى ما يستفاد من المنطق فى باب مواد الأقيسة، تقسيم المواد علىٰ وجه كلى الىٰ أقسام، و ليست فى المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة فى أىّ قسم من تلك الأقسام[1]*.*

این بیان جالب و مبتکرانه آنچه را که در مورد اسباب اختلاف در اندیشه‌های علمی، گفته شد بخوبی توضیح می‌دهد.

از آنچه آوردیم معلوم شد هرچند این سخن سیرافی درست نیست که: «چون عقول، با یکدیگر **اختلاف جوهری** دارند پس منطق نمی‌تواند رافع اختلافات باشد!» ولی گمان آنکه منطق بتواند در تمام مسائل علمی داوری کند و پراکندگی را به یگانگی مبدل سازد نیز معقول نخواهد بود زیرا دانستیم که بسیاری از اختلافات، مولود نزاع در «**صورت فکر**» نیست تا مجالی برای دخالت «منطق ارسطوئی» که همان «**منطق صوری**» است در این منازعه پیش آید!

۱ــ الفوائدالمدنيّة، چاپ سنگی، صفحهٔ ۱۲۹ و ۱۳۰. مقایسه شود با: «فرائد الاصول مشهور به رسائل» اثر فقیه شهیر امامیه، شیخ مرتضی انصاری، چاپ سنگی، باب حجّیة ــ القطع، صفحهٔ ۹.

بااینهمه می‌توان در علوم‌گوناگون بعد از تحقیقات تجربی لازم و فراهم‌ساختن مادهٔ فکری صحیح، از منطق سود جست و از مغالطات ذهنی و نتایج ناصوابی که برخی به‌علوم نسبت می‌دهند جلوگیری کرد.

بنابراین، موضوع اساسی در این بحث آنست که «قلمرو منطق» مشخص شود و از فنی که آنرا مصحح صورتهای عقلی می‌شماریم (نه فراهم آورنده مایه‌های فکری) بیش از اندازه انتظار نداشته باشیم!

غلو و تقصیر در شخصیت علمی ارسطو!

سومین ایرادی که ابوسعید به‌متّیٰ و همفکران او داشت این بود که آنها دربارهٔ یونانیان وبویژه ارسطو دست به‌مبالغه‌زده‌اند و راه افراط پیموده‌اند! بااینکه ارسطو حتی در یونان، مخالفان بسیار داشته و منطق او کاری از پیش نبرده و دنیا پس ازمنطق‌ارسطو چنانست که پیش از او بود! و در این‌باره گفته است:

(... وله *مخالفون منهم و من غیرهم ... و لقد بقی العالم بعد منطقه علی ما کان علیه قبل منطقه!* [۱])

به‌نظر نویسنده تناسبی که قسمت اخیر این سخن، با بحث گذشته دارد اقتضاء می‌کندکه در پی آن آورده شود و مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، البته‌صدر گفتار نیز راه ورود در ایرادات دیگر سیرافی را آسانتر می‌نماید به‌این‌معنی که آشنائی با شخصیت ارسطو ــ دور از هرگونه حب و بغض بیجا ــ مقدمه و مدخل مناسبی است برای تحقیق منصفانه در مورد مباحث اساسی منطق!

باید دانست که دربارهٔ یونانیان و بویژه شخصیت علمی ارسطو، دسته‌ای از اندازه بیرون رفته و***افراط*** کرده‌اند، چنانکه‌برخی نیز راه ***تفریط*** را پیموده و ارزش اندیشه های ارسطوئی را بکلی نادیده گرفته‌اند! و بنظر من، هر دو دسته دراشتباهند! نفوذی که ارسطو درفرهنگ بشر نموده وسده‌های پیاپی در خاور و باختر، عقول متفکران‌را بخود مشغول و متمایل ساخته، درخور انکارنیست. مسائلی که ارسطو در ***فلسفه*** طرح وپایه‌ریزی کرده، هنوز مورد توجه و بحث و فحص عقول فوق متوسط است. ***منطق*** ارسطوئی هرچند بدون نقص نیست ولی‌خالی از ابتکارودور ازفاید،هم نمی‌باشد. ارسطودر ***اخلاق وسیاست***

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۳.

هنوز سخنان شایان دقت دارد. و بطور خلاصه: دنیای علم، پس از ارسطو، بدون تأثر از افکار و آثار وی ره نسپرده است و همان تلاشی که دانشمندان پرارزشی چون‌سیرافی در نقد و رد آثار ارسطو از خود نشان داده‌اند، نماینده‌ٔ تأثیر آثار مزبور در محیط علمی ایشان‌بشمار می‌آید! درعین‌حال، نباید چنین پنداشت که ارسطو هرچه‌گفته بی کم وکاست درست است و باید مورد پذیرش قرار گیرد و کسی حق اعتراض براندیشه‌های او و اجازهٔ اصلاح و تعدیل آراء وی را ندارد!

محققان پس‌ازارسطو، ثابت‌کرده‌اندکه او در مواردی حتی از منطق‌خود سرپیچی کرده و دچار مغالطه شده است! روشنترین‌گواه این موضوع خطائی‌است‌که‌گالیله galilée منجم و دانشمند مشهور ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و بخوبی دریافته که ارسطو دراثبات اینکه: «**زمین، مرکز عالم است**!!» به‌اصطلاح منطقی، گرفتار **مصادره بمطلوب** شده و **مدّعا** را بعنوان **دلیل**، بازگو و تکرار نموده است!!

ارسطو گفته:

«**طبیعت اشیاء ثقیل اینست که به‌مرکز عالم می‌گرایند، تجربه نشان می‌دهد که اشیاء ثقیل به‌مرکز زمین می‌گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است**[1]»!!

در اینجا اگر بپرسیم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاء ثقیل، **به‌مرکز عالم** گرایش دارند؟ ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همواره ملاحظه می‌کرده اشیاء ثقیل، **به‌مرکز زمین می‌گرایند**! بنابراین روشن است که ارسطو از همان آغاز بحث، مرکز زمین‌را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره بمطلوب کرده است!! و امروز با توجه به‌نیروی **جاذبهٔ** کرات که موجب سقوط اجسام به‌سطح کره می‌شود، قیاس ارسطوئی کوچکترین ارزش علمی ندارد و در حکم موهومات است.

پس اگر مقصودابوسعید این باشد که اندیشه‌های یونانی و بخصوص فکر ارسطوئی را نباید چون وحی الهی تلقی کرد و آنها را از خطا مصون و معصوم پنداشت (چنانکه به‌متی گوید: **فانما کان یصح قولک وتسلم دعواک، لوکانت یونان معروفة من بین جمیع‌الأمم بالعصمة الغالبة**[2]) بدون تردید، سخن درستی است.

۱ـ مبانی فلسفه، تألیف دکتر علی‌اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۶۶.

۲ـ الإمتاع والمؤانسة، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۲.

ولی درصورتی‌که سیرافی قصد داشته تا از گفتار خود چنین نتیجه بگیردکه تمام دستگاه منطقی‌ارسطو تباه وفاسد است! (چنانکه دراواخر سخنش می‌گوید: *وکلّ ماذکرتم فی‌الموجودات فعلیکم‌فیه اعتراض*[۱])! البته‌این‌دور از انصاف‌و جدااز صواب خواهدبود.

مناسبات نحو و منطق:

یکی ازموارد اختلاف میان‌سیرافی و متّیٰ، بر سر مقایسهٔ بین «نحو» و «منطق» پیش‌آمد. این‌بحث محور سخنان ابوسعید بود وبه‌تناسب آن چیرگی و تسلط‌که در علم نحو داشت، سنگینی مناظره را به‌آنسوی می‌کشید و هرگاه که از یک موضوع نحوی فراغت می‌یافت، بسوی‌موضوع دیگری ازهمین دانش می‌شتافت و حریف را که دستش از این‌سلاح خالی بود مغلوب و درمانده می‌نمود!

سخنان سیرافی دربارهٔ نحو و پیوند آن با منطق، بعبارات گوناگون آمده است مثلاً" درآنجا که متّیٰ گفت: «منطقی را نیازی به‌نحو نیست و نحوی را نیازی سخت بـر منطق است. چرا که منطق از معنی بحث می‌کند و نحو از لفظ! پس اگر منطقی را بر لفظ گذرافتد، آن امری عارضی است چنانکه اگر نحوی بر معنی آگاهی یابد آن نیز بالعـرض اسـت»!

(... لاحاجة بالمنطقی الیه (الی‌النحو) و بالنحوی حاجة شدیدة الی المنطق لأنّ المنطق یبحث عن‌المعنی والنحو یبحث عن‌اللفظ، فان مرّالمنطقی باللفظ فبالعرض وان عثر النحوی بالمعنی فبالعرض[۲])

ابوسعید پاسخ داد: «خطا گفتی! زیرا که کلام، و نطق، و لغت، و لفظ، و فصیح‌گفتن، و بیان کردن، وواضح‌ساختن... همه‌شبیه یکدیگر و از یک وادی‌اند! نبینی که چون مردی‌گوید: زید به‌درستی نطق‌کرد، و به‌درستی‌تکلم نکرد! و به‌ناسزا تکلم‌نمود، وناسزا نگفت! و سخن را نیک ادا کرد وفصیح نگفت! و بیان نمود، و واضح نساخت!.. درتمام این‌موارد، سخن متناقض گفته و گفتار را در جای خود ننهاده و لفظ‌را برخلاف گواهی عقل خویش و دیگران بکار برده است؟»

(أخطات! لأنّ الکلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة... کلها من‌واد واحد بالمشاکلة والمماثلة، ألاتری أنّ رجلاً لوقال: نطق زید بالحق، ولکن

۱و۲ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۴ و ۱۱۴.

ما تکلم بالحق! وتکلم بالفحش، ولکن ماقال الفحش! و أعرب عن نفسه، و لکن ماأفصح! و أبان المراد، و لکن ما أوضح... لکان فی جمیع هذا محرّفا" و مناقضاً و واضعاً للکلام فی غیر حقّه و مستعملا اللفظ علی غیر شهادة عقله و عقل غیره[۱].

ظاهرا" مقصود سیرافی در این‌گفتار آنست‌که معانی با الفاظ تناسب کامل دارند به‌این جهت اگر کسی بخواهد به‌درستی سخن گوید باید تا الفاظ و معانی در گفتار او، به‌اتفاق صحیح باشند از همین رو نتوان گفت که فلانکس بدرستی سخن گفت ولی سخن درست نگفت! یا بغلط تکلم نمود ولی کلام ناروا و غلط نگفت! (۲)

در توضیح این معنی در جای دیگر گوید: «چون دیگری بتو گفت: نحوی ولغوی و فصیح باش! مقصودش آنست‌که سخن خود را بفهم، سپس بخواه که دیگران سخنت را بفهمند! و لفظ را با معنی بسنج که افزون از آن نباشد و معنی را با لفظ اندازه‌گیر که کم از آن نیاید».

(... و إذا قال لک آخر «کن نحویّاً لغویّاً فصیحاً فانما یرید: افهم عن‌نفسک ما تقول! ثم رم ان یفهم عنک غیرک. و قدّر اللفظ علی المعنی فلا یفضل عنه، قدّرالمعنی علی اللفظ فلا ینقص منه[۳]

بنظر نویسنده کسانی‌که می‌پندارند کار ادیب، تنها تنظیم کلمات ــ بدون‌توجه به‌معانی ــ است! وکسانی‌که‌گمان می‌کنند علوم ادبی حق دارد که در علوم عقلی‌قضاوت عام و دخالت تام نماید! هردو دسته دراشتباهند و درجانب تفریط و افراط رفته‌اند.

شک‌نیست که الفاظ در برابر معانی وضع شده‌اند و از همین‌رو، ادیب هنگامی‌که آهنگ سخن می‌کند درحقیقت می‌کوشد که معانی را در قالب الفاظ بگنجاند و آندو را با یکدیگر بسنجد ولی درصورتی‌که معانی نادرستی در ذهن او فراهم آمده باشند، الفاظ نمی‌توانند آن‌معانی‌را تصحیح‌کنند (درحالی‌که ادّعای علم‌منطق آنست‌که معانی نادرست را تصحیح می‌کند!) از همین نظر ملاحظه می‌شود که بسیاری از دانشمندان بنا بر قانون

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۴ و۱۱۵.

۲ــ جای ابوسعید درروزگارما خالی است‌که بیاید و ببیند افراد فراوانی را که خوبْ‌سخن می‌گویند ولی سخنِ خوب نمی‌گویند! هرچند در روزگار خودش نیز این زمره مردمان کم نبوده‌اند.!!

۳ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۵.

الفاظ، درست سخن می‌گویند و از قواعد زبان در گفتار خود پیروی می‌کنند اما در آراء علمی و نتایج فکری با یکدیگر اختلاف دارند! یا با گذشت زمان حتی آراء شخصی‌ایشان تغییر می‌کند و با آنچه که خود درگذشته اظهار داشته‌اند تفاوت می‌یابد!

آری ادیب می‌اندیشد و آنگاه بر وفق اندیشه‌اش سخن می‌گوید ولی تا چه‌اندازه اندیشهٔ او به‌صواب مقرون باشد؟ این قضاوت را مباحث الفاظ و قواعد ترکیب لغات، بعهده نمی‌گیرند بلکه منطق میدان‌دار این صحنه است! چیزی که هست درخلال مباحث گذشته دانستیم که منطق‌هم نمی‌تواند همواره مصحح معانی شمرده شود! و در بسیاری از موارد **«عقـل زنده و فعّال آدمی با کمک تجارب عینی»** باید تا مشکلات را حل کنـد و اشتباهات فکری را ازمیان بردارد.

بعنوان‌نمونه: اگرکسی بگوید: «خدا بدون‌مکان است، و هرچیزی که بدون‌مکان باشد معدوم است، پس خدا معدوم است!» این سخن بی‌تردید درست نیست و ایـراد، متوجه «کبرای کلی» آنست یعنی اینکه می‌گوید: «هرچیزی‌که بدون مکان باشد معـدوم است»[1] زیرا بدیهی است که **«هر جسمی»** بدون مکان نمی‌تواند وجود داشته باشد نه **«هر چیزی!»** (یعنی نه هر موجودی!) بدلیل اینکه خود مکان، وجود دارد و معـدوم نیست ولی بی‌نیاز از داشتن مکان دیگری است!

ازاینجا بدست‌می‌آید باآنکه‌عبارت (خدا، بدون مکان‌است الی آخر) نادرست است لیکن نه ادیب می‌تواند ایرادی بر آن آورد، نه منطقی! چرا که از دیدگاه قواعـد نحوی و مباحث ادبی، در عبارت مزبور خللی راه ندارد و همچنین منطقی را راهی‌برای رد آن نیست زیرا **«صُغریٰ و کُبریٰ و نتیجه»** در آن عبارت، بشکل منطقی آمده‌اند وخلل و فسادی در ترتیب صورت قیاسی آنها راه‌ندارد جز اینکه گوینده در تشکیل کبرای کلی، **استقراء تمام** بکار نبرده و با جستجوی ناقص، کبری کلی را ساخته است! ولی در منطـق قانونی نداریم که بر طبق آن بتوان تمیز داد که ترتیب‌دهندهٔ قیاس، استقراء کامـل بعمل‌آورده یانه؟ و جز رجوع به‌عقل وتجربه‌راهی برای‌ردّ یا قبولِ نظرِوی نیست. وچون

۱ــ این موضوع بفرض‌آنست که «مکان» را موجود بشماریم و الّا اگر مکان، موهوم یا أمر «نسبی» باشد چنانکه در فیزیک جدید مطرح شده شبههٔ مزبور بر نفی وجود خدا، از ریشه باطل است وبفرضِ موجودبودنِ «مکان» نیز چنانکه در متن آمده این شبهه، پاسخ دارد.

ممکن است این‌مشکل برای بسیاری ازقضایای علمی پیش آید لذا دائرهٔ تحقیقات منطقی را محدود و بسته باید شمرد و لازمست از عقل و تجربه کمک گرفت و کار منطق را چنانکه پیش از این گفتیم تنها: «**نظارت بر صورتهای عقلی و شیوهٔ حرکت اندیشه**» تلقّی‌کرد که البته این حرکت، پس از فراهم‌آوردن مادّهٔ فکریِ شایسته و لازم آغاز می‌شود و ذهن، برای یافتن صورت عقلی صحیح و وصول به‌نتیجهٔ درستی، راه را طی می‌کند.

پس در این بحث سزاوار است میانه‌روی را از یاد نبرد و گمان نکرد که ادیب اساساً نظر به‌معانی ندارد یا نظر منطقی بر کُلِّ معانی معطوفست و بر همهٔ معارف حکومت می‌کنـــد.

اینرا نیز بیفزایم که قدمای ما یعنی دانشمندان دیرینهٔ اسلامی از دوران‌کهن به‌جدائی منطق از نحو و هم به‌پیوند آندو با یکدیگر توجه داشته‌اند و آثاری نظیـر: «**الفرق بین نحو العرب و المنطق**[1]» اثر احمدبن طیّب سرخسی (ازشاگردان‌یعقوب بن اسحاق کندی، فیلسوف مشهور عرب) در این زمینه بوجود آورده‌اند.

و نیز برخی چون **ابوحیّان توحیدی** و استادش **ابوسلیمان سجستانی**[2] چنـــان پیوندی میان نحو و منطق قائل شده‌اند که بقول ایشان: «بحث منطق ناگزیرنظرمحقق‌را بجانب نحو، و بحث نحو نظر وی را بسوی منطق می‌افکند»!

(... و بهذا یتبین لک ان البحث عن‌المنطق قدیر می بک الی جانب النحو والبحث عن‌النحو یرمی بک الی جانب المنطق! [3])

با وجود این، ابوحیان حدود و ثغور نحو و منطق را از یکدیگر جدا می‌کند ودر این‌باره افراط و تفریط روا نمی‌دارد چنانکه می‌نویسد:

«نحو برای‌الفاظ ترتیبی پدید می‌آورد که آنها را بمعانی معروف یا عادت‌جاری میان مردم، می‌رساند ومنطق برای معانی ترتیبی ایجاد می‌کند که آنها را به‌حق (که‌مورد

۱ــ المنطق الصوری‌والریاضی، تألیف عبدالرحمن بدوی، چاپ مصر، صفحهٔ ۳۶ به‌نقل از ابن ابی‌اصیبعه، جلد ۱، صفحهٔ ۲۱۵.

۲ــ ابوسلیمان، محمدبن طاهربن‌بهرام سجستانی ازمشاهیر علمای‌بغداد درعصرابوحیان بوده و در منطق و فلسفه سرآمد شمرده می‌شده است.

۳ــ المقابسات، چاپ‌مصر (طبع السندوبی) ذیل عنوان: مقایسة فیمابین‌المنطق والنحو من‌المناسبة، صفحهٔ ۱۱۷.

اعتراف واقع شده) بدون سابقهٔ قبلی نائل می‌سازد و منطق گواه خود را از عقل گرفته‌و نحو از عرف!.»

(النحو یرتب اللفظ ترتیباً یودی الی المعنی المعروف‌او الی العادة الجاریة‌والمنطق یرتب المعنی ترتیباً یؤدّی الی الحق المعترف به من غیر سابقة والشهادة فی المنطق مأخوذة من العقل والشهادة فی النحو مأخوذة من العرف[۱]).

و این سخن موافق با گفتاریست که ما دربارهٔ پیوند نحو و منطق و جدائی آندو از یکدیگر آوردیم و البته در این زمینه باید بیش از این سخن گفت و روابط میان زبان و عقل را عمیقتر تحقیق کرد ولی در اینجا جانب اختصار را رعایت می‌کنیم و استقصاء از بحث مذکور را با درخواست توفیق از خدای متعال، به‌فرصت دیگری موکول می‌نمائیم.

اگر فراموش نکرده باشید بخشی از سخنان ابوسعید که آن نیز با فن خاص وی یعنی علم نحو پیوند وبستگی دارد مربوط به‌این موضوع‌بود که سیرافی می‌خواست‌بگوید اختلافات بسیاری را می‌توان بشمار آورد که منطق، توانائی حل و فصل آنها را ندارد و برای رفع نزاع باید به‌علوم ادبی متوسل گردید! مثلاً" اگر کسی گفت: «از این دیوار تا آن دیوار متعلق به‌فلانکس است»! علم منطق در اینباره چگونه داوری می‌کند؟ برخـی گفته‌اند: دو دیوار و زمینی که میان آنها است از آن او می‌باشد. و دستهٔ دیگرمی‌گویند نیمی از دو دیوار (که رو به‌سوی زمین دارند) با زمین از آن وی است. و دستهٔ سـوم عقیده دارند که: یکی از دو دیوار و زمین متعلق به‌او است! با توجه به‌این‌آراء گوناگون، ابوسعید از متی سئوال می‌کرد که راه حل این اخـتلافات از دیدگاه فن منطق کدامست؟ و چنانکه دیدیم، متی پاسخی به‌این پرسش و نظایر آن نمی‌داد!

(... قال قائل: «لفلان من الحائط الی الحائط!» ما الحکم فیه؟ و ما قـدر المشهود به لفلان؟ فقد قال ناس: له الحائطان معا و مابینهما. و قال آخرون: له‌النصف من کل منهما و قال آخرون: له احدهما! [۲])

چنانکه پیش از این گفتیم در این قبیل مباحث که پای منطق بمیان کشیده‌می‌شود، حدود کار و قلمرو آن از نظر نباید دور بماند، حلّ آنچه سیرافی آورده بر عهـدهٔ

۱ــ المقابسات، چاپ بغداد، (طبع محمد توفیق حسین) المقابسة الثانیه والعشـرون، صفحهٔ ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۵ و ۱۲۶.

منطق نیست بلکه این‌بحث را در علم نحو باید جستجو کرد . در آنجا اختلاف‌وگفتگوئی پیش آمده در مورد کلمهٔ «الی» که برای نشاندادن غایت امور بکار می‌رود (البته توجه دارید وجود کلمهٔ مزبور در مثالی که سیرافی آورده موجب دشواری شده است) و منشاء اختلاف آنست‌که غایت و نهایت امور، داخل در آنها می‌باشند یا خیر؟ و بنظرنویسنده در این‌باره حق، همانست که **زمخشری** (متوفی درسال ۵۲۸ هجری قمری) گفته :

(. . . إلیٰ ، تفید معنی الغایةً مطلقاً ، فامّا دخولها فی‌الحکم و خروجها فأمر یدور مع‌الدلیل . . .) [1]

و البته واضحست که علم منطق چنانکه علوم ادبی در این قبیل موارد کاوش کرده‌اند موشکافی ننموده‌است‌و گمان ندارم‌که اگرمنطق بهنگام نیازمندی به‌چنین‌مسائلی دست حاجت بسوی علوم ادبی دراز کند و از آنها کمک بخواهد جای نکوهش و ایراد بر او باشد! لذا آنچه سیرافی خطاب به متّیٰ گفته که : «شما منطقیان، سخن را در **یفعل** و **ینفعل** بدون توضیح و ناتمام گذاشته‌اید ومواضع و اقسام آنها‌را هیچ‌نیاورده‌اید وبه‌همین اندازه که یفعل به‌وقوع فعل، و ینفعل به‌قبول فعل دلالت دارد قناعت ورزیده‌اید! با اینکه درپس ایندو معنی، معانی دیگری نیز هست که بر شما پنهان مانده و درباره *اضافه* نیز آگاهی شما محدود است اما درمورد **بدل** و اقسام **معرفه** و مراتب **نکره** و جز اینها که ذکرشان به‌درازا می‌انجامد اساساً شما را سخنی نیست!»

(... قولکم فی «یفعل ،وینفعل لم تستوضحوا فیهما مراتبهما ومواقعهما و لم تقفوا علی مقاسمهما ، لانکم قنعتم فیهما بوقوع‌الفعل من «یفعل» و قبول الفعل من «ینفعل» و من وراء ذلک غایات خفیت علیکم و معارف ذهبت عنکم و هذا حالکم فی الاضافه ، فاما البدل ووجوهه والمعرفةً و اقسامها والنکرة و مراتبها و غیرذلک مما یطول ذکره‌فلیس لکم فیه مقال!) [2] .

دراین‌باره هرچند سخن‌سیرافی درست‌است ولی‌منطقیان اگر ازاضافه وفعل وانفعال سخن‌گفته‌اند ازآنرو بوده‌که‌می‌خواسته‌اند *«اقسام‌مقولات»* را توضیح‌دهند (که یک مقولهٔ **جوهر** می‌باشد و ۹مقولهٔ **عرض**، یعنی : کم وکیف و اضافه و این و متی و وضع ملک و فعل

۱ـ برای تحقیق‌مسئله، به‌تفسیرکشاف از : ابوالقاسم‌محمودبن عمر زمخشری که از أعاظم أدباء و مفسران اسلامی است در ذیل آیهٔ ششم از سورهٔ مبارکهٔ مائده نگاه کنید .

۱ـ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۴ .

و انفعال) نه اینکه قصد آن داشته باشندکه بحث ادبی به میان آورند! که اگر منطقی نیازمند به اینکار شود، راه او به سوی علوم ادبی باز است!

از همین نظر اهل منطق بر این قید تکیه کرده‌اند که: بحث ما از الفاظ، بحثی کلی است بدانگونه که نسبت به همهٔ زبانهای دنیا صادق بوده و مخصوص زبان معیّنـی نیست، چنانکه *ابن‌سینا* در منطق *«اشارات»* می‌گوید:

« لازمست که منطقی (همانطور که معنی را رعایت می‌کند) جانب لفظ را نیـز درنظرگیرد، اماالبته لفظ منطق به اعتبار اطلاق آن! بدون اینکه مقیّد به لغت قومی باشد سوای اقوام دیگر!»

(يلزم المنطقي ايضا "أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون قوم")[1].

و بقول **سبـــزواری** صاحب **«منظومه»**:

فَلازِمٌ لِلْفيلسوفِ الْمَنْـطِقي أَنْ يَنْظُرَ اللَّفْظَ بِوَجْهٍ مُطْلَقِ[2]

بنا بر همین جهت *مباحث الفاظ* در منطق مسائلی چون: *«اقسام دلالت»* و **«مفرد و مرکب»** و **«کلی و جزئی»** و **«حقیقت و مجاز»** و امثال اینها را دربر دارد کـه ویژه یک زبان‌نبوده درتمام زبانهای زندهٔ دنیا رایج‌اند و با اینکه بخود اجازه نمی‌دهم که نفوذ زبان‌عربی را درتوسعه وگسترش مباحث‌الفاظ در فن‌منطق، انکار کنم ولی‌چنانکه گفته شد علم منطق در بحث از الفاظ، مجرای خاص و مقصود معینی دارد که با مقاصد و اغراض علم نحو از هرجهت برابر نیست.

نقــد حــدود منطقی!

یکی از برنده‌ترین ایرادات سیرافی بر منطق، در زمینهٔ **«حدود منطقی»** پیش آمد، البته ابوسعید ایرادمزبور را درقالب تمثیل‌ادبی ادا کرد ولی نقّادان منطق‌یونانی پس از او این موضوع را سخت مورد توجه و تعقیب قرار داده‌اند! اعتراض سیرافی به این صورت بیان گردید که به‌متّیٰ گفت: «گیرم که از راه توزین توانستی سنگین را از سبـک بازشناسی ولی‌ازکجا خواهی‌دانست‌که جنس موزون، آهن‌است یازر، یا مس زردرنگ؟!»

۱ــ اشارات، چاپ‌دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲.

۲ــ منظومهٔ سبزواری (اللئالی المنتظمة) بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۱۲.

(و هبک عرفت الرّاجح من الناقص من طریق الوزن ، فمن لک بمعرفة الموزون أیّما هو حدید أوذهب أوشبه؟ !) .[۱]

سیرافی در خلال بیان مذکور خواسته بگوید :

بفرض آنکه اهل منطق از راه قوانین منطقی بتوانند به درستی اقامهٔ برهان نمایند ومغالطات عقلی را بشناسند ولی همینکه منطق ، ماهیت اشیاء را برای ایشان معرفی نمی‌کند و «حدّ منطقی» قدرت ندارد تا پژوهنده را از حقیقت موجودات آگاهی دهد ، دراینصورت بحث از قیاس منطقی وترتیب صغری وکبری ، چندان سودی نخواهد داشت و مشکل مهمی را حل نمی‌کند[۲] ! !

در اینباره ما حق را به سیرافی می‌دهیم و نظر او را می‌پذیریم . شک نیست که حدود منطقی آگاهی صحیح و کاملی از اشیاء دراختیارما نمی‌گذارد و اغلب موجب می‌شوند که به معرفت سطحی نسبت به موجودات اکتفا کنیم و در پی قیاسهای برهانی یا جدلی دربارهٔ آنها برویم و از واقعیت دور افتیم !

گواه این مدعا ، **رسالهٔ حدود ابن‌سینا** است که در آنجا برای برخی از اشیاء بنا به قانون منطق اوصافی ذکر کرده یعنی حدود منطقی آنها را یاد نموده است و دربیان هریک کمال دقت را بکار برده ولی محصولی که بدست آمده بهیچوجه نمی‌تواند **«مادّهٔ علمی»** برای شناخت صحیح اشیاء شمرده شود و درواقع باذکرآن حدود، به یادآوری یک رشته معلومات ساده وسطحی درزمینهٔ هرچیز اکتفا شده است . مانند اینکه دربارهٔ **«حدّ خورشید»** می‌نویسد :

(هو أعظم الکواکب کلها جرماً و أشدّها ضوءً و مکانه الطبیعی فی الکرة الرابعة)[۳]

یعنی : «خورشید ، کوکبی است که جرمش بزرگتر از همهٔ ستارگان ، و روشنائیش بیش از تمام کواکب می‌باشد و جایگاه طبیعی آن در کرهٔ چهارمین است[۴]» !

۱ـ الإمتاع والمؤانسه ، جزء اول ، صفحهٔ ۱۰۹ و ۱۱۰ .

۲ـ مگراینکه «مادّهٔ برهان» از «امور بدیهی» و «مستقلّات عقلی» انتخاب شود که البته این قید نیز نتایج برهان منطقی را محدود می‌سازد .

۳ـ رسالةٌ فی الحدود ازمجموعهٔ (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیّات) چاپ مصر ، صفحهٔ ۹۰ .

۴ـ در اینجا بیاد عبارت طنزآمیز و پرمعنای ابن‌تیمیّه می‌افتم که در بی‌فایده‌بودن این‌گونه حدود منطقی می‌نویسد : و هل عندالناس شیئ اظهر من الشمس حتی بحدّ الشمس ←

و درباره‌ٔ حدّ هوا می‌نویسد :

(هو جرم بسیط، طباعه ان یکون حارّاً رطباً مشفّاً لطیفاً متحرکاً الی‌المکان‌الذی تحت کره النار و فوق کره الماء و الأرض[1] !

یعنی : «هوا ، جرم ساده‌ایست‌که طبیعتش گرم ومرطوب وشفّاف و لطیف‌می‌باشد وبطورطبیعی به‌سوی مکانی که زیر کرهٔ آتش و بالای کرهٔ آب و زمین است جریان‌دارد» !

و در بارهٔ حدّ آب می‌نویسد :

(جوهربسیط، طباعه أن یکون بارداً رطباً مشفّاً متحرّکاً الی‌المکان الذی تحت‌کرة الهواء و فوق الارض[2] !

یعنی : «آب ، گوهرساده ایست‌که طبیعتش سرد ومرطوب و شفّاف می‌باشد وبطور طبیعی بسوی مکانی که زیر کرهٔ هوا و بالای زمین است جریان دارد !»

در بیان این حدود ، خطاهای‌گوناگون بنظر می‌رسد ، مثلا ابن‌سینا آب را عنصر ساده و بسیطی شمرده ، با اینکه امروز می‌دانیم آب (H_2O) مرکّب از هیدرژن واکسیژن است . یا اینکه طبیعت آب را سرد و هوا را گرم دانسته با اینکه سردی آب و گرمی هـوا مربوط به دوری ونزدیکی آب وهوا از منبع حرارت است وگرنه آب وهوا بالطبع نه‌سردند و نه گرم ! بعلاوه سرما و گرما از امور نسبی و اضافی‌اند یعنی همان آبی که نسبت به‌لامسهٔ انسان سرد جلوه می‌کند ، شاید برای ماهیان ، گرم و مطبوع باشد ! و امور نسبی را نباید در تعریف‌منطقی داخل‌کرد چراکه حدود منطقی از «*ماهیّت اشیاء*» سخن بمیان‌می‌آورند چنانکه *ابن سینا* در همین رسالهٔ **حدود** از قول *ارسطو* درکتاب «*طونیقا*» یعنی جـدل آورده است که وی ، حدّ منطقی را چنین تعریف می‌نماید :

(انّه القول الدّالّ علی ماهیّة الشیء[3] .

خلاصه با صرفنظر از خطاهائی که درحدود فوق‌الذکر به‌چشم می‌خورد ، اگر ایـن

ـــبه ؟! (الرّدّ علی‌المنطقیین ، صفحهٔ ۱۶۷) آیا چیزی از خورشید نزد مردم نمایانتـر هست که با آن خورشید را به‌شکل منطقی تعریف کنند ؟! بقول مولوی :

آفتاب آمـد دلیـل آفتـاب گر دلیلت باید ، از وی رو متاب !

۱ــ رسالة فی‌الحـدود ، صفحهٔ ۹۱ .

۲ــ رسالة فی‌الحدود ، صفحهٔ ۹۱ .

۳ــ رسالة فی‌الحدود ، صفحهٔ ۷۸ .

حدود را با معلوماتی که امروز از راه تجارب علمی و آزمایشگاهی دربارهٔ خورشید و آب و هوا بدست‌آمده بسنجیم به‌آسانی خواهیم فهمیدکه حدودمزبور فاقد آن ارزش و اعتباری هستند که بتوانند «مادّهٔ علمی» برای ورود در مباحث منطقی شمرده شوند، درحالی‌که همین حدود در عصر ابن‌سینا با کمال دقت بدست آمده‌اند چنانکه خود شیخ در آغاز رسالهٔ حدود می‌نویسد:

«برخی از دوستانم از من درخواست کردند که حدود منطقی پاره‌ای از اشیاء را که می‌خواستند، بر آنها بخوانم تا بنویسند و من از انجام اینکار پوزش خواستم زیرا می‌دانستم مانند اموریست که بر بشر بسی دشوار (یا محال!) است!».

(... فانّ أصدقائی سألونی أن أملی علیهم حدود اشیاء یطالبوننی بتحدیدها، فاستعفیت من ذلک علماً بأنّه کالأمر المتعذّر علی البشر[1]!)

ممکن است تصور شود که غرض منطقیان از «حدّ منطقی» این بوده‌که بدستاویز آن، اشیاء را از یکدیگر تمیز دهند و از اینرو هرچند بیان حدود، ناقص و ناتمام باشد چندان مایهٔ ایراد بر ایشان نخواهدبود زیرا به‌همان اندازه‌ای‌که بیان‌کرده‌اندمیان اشیاء و امور تمیز می‌توان داد.

متأسفانه این فرض‌را خود اهل منطق رد کرده‌اند و ***ابن‌سینا*** در کتاب ***اشارات*** صریحا می‌نویسد:

«واجبست‌که بدانی غرض ازتعیین حدآن‌نیست‌که به‌هرصورت تمییزحاصل‌گردد و نیز آن نیست‌که اشیاء از یکدیگر مشخص شوند ــ بشرط‌آنکه از امور ذاتی اشیاء تجاوز نکنیم و اعتبارات زائد دیگررا پیش نیاوریم ــ بلکه غرض آنست که معنای هرچیز چنانکه هست بتصور آید»!

(و یجب أن تعلم ان الغرض فی‌التحدید لیس هوالتمییز کیف اتفق، ولا أیضاً بشرط أن‌یکون من‌الذاتیات من‌غیر زیادة اعتبار آخر، بل أن یتصور به‌المعنی کما هو[2]!)

در اینجا است که بیاد سخن ابوسعید سیرافی می‌افتیم که به متّی می‌گفت: «گیرم که از راه توزین، سبک را از سنگین شناختی ولی چگونه به‌شناخت جنس موزون نائل می‌گردی؟» یعنی موادی‌که منطقی برای شناخت اشیاء و امور در دست دارد باتوجه

۱ــ رسالةٌ فی‌الحدود، صفحهٔ ۷۲.

۲ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۲.

به‌اینکه آنها را از راه «حدود» بدست آورده چندان ارزشی نخواهد داشت و گیرم که به وسیلهٔ برهان، درست را از نادرست تشخیص دهد ولی ماهیّت امور را چنانکه باید نمی شناسد بهمین‌جهت مقیّدبودن به‌حدود منطقی درتعریف اشیاء کار درست و کاملی بنظر نمی‌رسد.

نتیجه اینکه‌بعقیده‌نویسنده، علم منطق‌را بیشتردرحوزهٔ شناسائی‌صورتهای‌عقلی و مراقبت درکار استدلال واستنتاج ذهن باید مستقل ومعتبر شمرد ولی در معرفت‌ماهیت اشیاء، منطق می‌تواند دست یاری بسوی علوم طبیعی دراز کند، همانگونه که در بحث‌از الفاظ باید به‌سراغ علوم‌ادبی برود ودرمباحث دیگر، از روانشناسی وأحیانا" علوم‌ریاضی باید بهره‌گیرد. اما معمولا" این‌عیب دربسیاری‌ازافراد بشر هست که چون به‌تأسیس وإبداع فنّی توفیق‌یافتند کوشش می‌نمایند تابی‌نیازی و جدائی و استقلال آن فن را از دیگرفنون حفظ کنند با اینکه دانشهای بشری از یک سرچشمه جاری می‌گردند و با یکدیگر مربوط و به‌یاری هم نیازمندند و هرچند در عرش فرمانروائی خود استقلال دارند ولی در مراحل نخستین به‌یکدیگر می‌پیوندند و اگر این پیوندها استوارتر شود و توسعه پذیرد، تکامل علوم سریعتر و آسانتر انجام خواهد گرفت[1].

دربارهٔ «حدود منطقی» برخی ازدانشمندان اسلامی ونقّادان منطق ارسطوئی، سخنان دیگری نیز گفته‌اند که به‌توفیق خداوند آنها را در جای خود خواهیم آورد.

۱ـ البته حکمای‌اسلامی کم‌وبیش به‌این امر توجه داشته‌اند مثلا" خود ابن‌سینا که نقد ما متوجه برخی از آثار منطقی اودر این فصل بود، نه اینکه به‌روابط و پیوندهای علوم با یکدیگر معتقد نباشد بلکه اگر مثلا" در بحث حدود مرتکب اشتباهاتی شده، این اشتباه مرهون محدودیت‌علوم در عصر او بوده است و گرنه شیخ‌الرئیس در آثار خود به‌همکاری علوم با یکدیگر سخت عقیده‌مند بوده چنانکه در کتاب نجات فصلی تحت عنوان «فصلٌ فی تعاون‌العلوم» دارد و در آنجا پس‌از تعریف اینکه همکاری علوم چه‌معنی دارد؟ این تعاون را به‌سه‌نوع تقسیم می‌کند، نوع اول، مانند همکاری طب و علوم طبیعی، نوع‌دوم چون همکاری علوم طبیعی ونجوم، نوع‌سوم مانند تعاون حساب و هندسه، و برای هریک ازاین انواع، بیان وتوضیح و تحلیلی‌دارد که درخور استفاده است. به: (النّجاة، چاپ مصر، بخش منطق، صفحهٔ ۷۳ و ۷۴ نگاه کنید).

ترجمه‌های منطق تا چه اندازه قابل اعتمادند؟

از میان ایرادات سیرافی برترجمهٔ منطق‌ارسطوکه در محیط عربی انجام‌پذیرفت این نکته نیز جالب و چشمگیر بود که ابوسعید اظهار می‌داشت گیرم که قواعد منطقی در اصل، درست وتمام باشند ولی به‌آنچه از زبان یونانی به‌سُریانی و از سُریانی به‌عربی برگردانده شده اعتماد نمی‌توان کرد! بویژه که می‌دانیم هیچ لغتی از جمیع جهات با لغت دیگر منطبق نیست و «قدرت تعبیر برابر» ندارد و در این‌باره سیرافی مکرر سخن گفته و پافشاری نموده است چنانکه گوید:

(اذا کان المنطق وضعه رجل من یونان علی لغة اهلها و اصطلاحهم علیها وما یتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن این یلزم الترک والهند والفرس والعرب ان ینظروا فیه و یتخذوه قاضیاً؟) [1].

و نیز گوید:

(و هو ان تعلم ان لغة من اللغات لاتطابق لغة اخریٰ من جمیع جهاتها بحدود صفاتها فی اسمائها وافعالها وحروفها وتالیفها وتقدیمها و تأخیرها و استعارتها و تحقیقها و تشدیدها و سعتها و ضیقها... و غیرذلک مما یطول ذکره) [2].

ظاهراُمر اینست‌که هنگامی‌که سیرافی ایراد مزبور را اظهار می‌داشته جز «احتمال عقلی» دلیل روشنی بر این‌مدعا نداشته که ترجمه‌های عربی با اصل یونانی خود منطبق نیستند واگربخواهیم بیش‌ازاین سخنی بگوئیم باید گفت تجربه‌ای که ابوسعیددرکارهای ادبی داشته تااندازه‌ای به‌او اجازه‌می‌داده‌که در مورد تراجم نامبرده مشکوک باشد. ولی دلیل قاطعی در این‌باره در دست نداشته و ارائه نکرده است و حتی وی بعنوان نمونه، موردی را نشان نداده که بهنگام ترجمهٔ منطق، تغییر و تحریفی در آن راه یافته باشد.

اما امروز که متن‌رساله‌های ارسطو به‌همت زبانشناسان ورزیده ترجمه شده بنظر می‌رسد تا اندازه‌ای ــ نه‌چندان‌که گمان می‌رفته ــ حق با سیرافی بوده است و ترجمه‌های قدیم در برخی از موارد از انحراف مصون نمانده‌اند!

برای‌نمونه اگر به‌کتاب «سفسطه» اثر «ارسطو» بنگریم و ترجمه‌های مختلفی‌راکه **عیسی بن زرعه** و **یحیی بن عدی** و دیگران از آن بدست داده‌اند با ترجمهٔ انگلیسی

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۰.

۲ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۱۶.

پیکارد ـ کمبریدج[۱] **v a pickard-canbridge** بسنجیم ، از برخی اختلافات این ترجمه‌ها با متن یونانی کتاب آگاه خواهیم شد و همسخن با محقق مصری معاصر ، **محمد سلیم سالم** ، در پاره‌ای از موارد خواهیم گفت :

(. . . ومن الواضح انّ الترجمات العربية كلّها قد بعدت عن الأصل اليوناني[۲] *! "*

یعنی : " ازجملهٔ واضحاتست که (دراینجا) همهٔ ترجمه‌های عربی ازاصل یونانی خود دور شده‌اند .

بااینهمه‌، اختلافات مزبور درموارد جزئی پدید آمده‌اند و چنان نیستندکه‌بنیاد منطق ارسطوئی رادرهم ریخته‌باشند ! بویژه که‌می‌دانیم احکام منطقی از امور عقلی بشمار می‌آیند ـ نه از مسائل نقلی ! ـ و اگر در ترجمه‌های عربیِ منطق ، چنان تحریفی پدید آمده‌بود که معانی و مقاصد را دگرگون می‌ساخت ، البته مباحث منطق بکلی نامعقول‌جلوه می‌نمود و بهیچوجه موردپذیرش خردمندان قرارنمی‌گرفت و هذیانها و یاوه‌هائی بی‌ارزش بنظر می رسید ! با اینکه چنین نبوده است و نیست .

پس ارزش نقـد سیـرافی را در این زمینه آنقدرها مهم و در خور توجه نباید پنداشت !

دلیل خطاهای غیرمنطقی از اهل منطق !

آخرین بخشی که بر ردّ منطق در اینجا از قول سیرافی بازگو می‌کنیم مربوط بـه لغزشهائیست‌که دراعتقادات‌برخی ازاهل منطق ملاحظه می‌گردد وسیرافی اینگونه خطاها را به‌پای نارسائی علم منطق گذاشته و به‌تخطئهٔ منطق پرداخته و ارزشِ فنّ مزبور را نفی کرده است ! چنانکه در همین زمینه به متّیٰ اظهار داشت :

" آیا بنظر تو می‌آید که به‌نیروی منطق و برهان منطقی باورکرده‌ای خداونـد ، اُقنومی از اُقانیم ثلاثه (اب و ابن و روح‌القدس) است ؟! و اینکه خدای یگانه در عیـن وحدت ، بیش از یکی است ؟! و ذاتی که بیش از یکی است ، یگانه می‌باشد ؟! "

(أتراك بقوّة المنطق و برهانه اعتقدت أنّ الله ثالث ثلاثة؟! وأنّ الواحد أكثر

۱ـ این ترجمه ، ضمن تراجم آثار ارسطو زیر نظر w.d.ross درآکسفورد سال ۱۹۲۸ انتشار یافته است .

۲ـ تلخیص السفسطه ، چاپ قاهره ، صفحهٔ ۳ (پاورقی) .

من واحد؟! و أنّ الذی هو أکثر من واحد هو واحد؟![1].

از این‌بیان چنانکه‌گفتیم ابوسعید می‌خواسته نتیجه بگیرد که متّیٰ باوجودآگاهی از منطق، چون به‌عقیدهٔ نادرست «تثلیث» که در جهان مسیحیت رایج بوده (وهست) گرائیده بنابراین منطق سودی به‌او نرسانده و توانائی نداشته تا عقل وی را از لغـزش مصـون دارد. پس چنین فنّـی، دردی را درمان نمی‌کند و هیچ گمراهی را به راه راست دلالت نمی‌نماید که بقول شیخ **محمود شبستری**:

هرآنکس را که ایـزد راه ننمود ز استعمـال منطق هیچ نگشود[2] !

بنظر ما هرچند شگفت‌آور است که عالم منطقی «جمع ضدّین» را بپذیرد یعنـی «سه‌گانگی» را با «یگانگی» برابر شمارد! و ***«تثلیث»*** را عین ***«توحید»*** پندارد! ولـی بـاید توجه داشت که اینگونه لغزشها، پیوندی با فنّ منطق ندارد و گناهی از این بابت برعهدهٔ آن‌نیست! بلکه تعصّبات مذهبی وعلائق‌محیط یاعلل دیگر، گاهی موجب می‌شوند که دانشمندان حتی سخنانی ناسازگار با فنونِ ویژهٔ خود ابراز دارند!

آری کمترکسی را می‌توان‌یافت‌که توانسته باشد عقل و روح خویش را از **«اندیشه‌های موروثی»**! آزاد کند و از سر انصاف، در مباحث گوناگون اظهار عقیده نمـاید، چه برای دست یافتن به‌حقایق، تنها ***«عالم‌بودن»*** کافی نیست بلکه باید ***«آزاده»*** نیز بود و با روحی‌سرشار از ***«انصاف»*** و ***«تقوای علمی»*** بکارتحقیق پرداخت. بویژه‌دروصول به راه راست وپیوند به‌رضای‌الهی، بیش از فراگرفتن رموز علم، تهذیب نفس و مجاهدت اخلاقی و عادت به‌تأمّل و تعمّق لازمست.

پس اگرمرددانشمندی مرتکب خطا و لغزشی درعقیده و ایمان شد نباید بادانشِ وی به‌مخالفت‌برخاست زیراهرگز دانش‌وآگاهی، منشاء خطا نمی‌گردد بلکه‌بایدانگیزه‌های لغزش‌او رادر احوال واوضاع دیگری جستجو کرد و آنها را مولود عوامل غیرعلمی‌دانست.

۱ــ الإمتاع والمؤانسه، جزء اول، صفحهٔ ۱۲۵.

۲ــ گلشن راز، چاپ سنگی.

فصل ششم

نزاع منطقی میان صوفی و حکیم

مذاکرهٔ ابن سینا و ابوسعید ابی‌الخیر

چنانکه تذکره نویسان نگاشته‌اند سیرافی به‌سال ۳۸۶ هجری قمری درگذشته است بنابراین اگربخواهیم ترتیب‌تاریخی را در ذکرنقّادان ارسطوئی رعایت‌کنیم شایسته است گفتگوئی‌را خاطرنشان‌سازیم‌که نوشته‌اند میان فیلسوف معروف، **شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا** (متوفی‌درسال ۴۲۸ هـ.ق) وعارف مشهور نیمهٔ‌اول قرن‌پنجم، **ابوسعید ابی‌الخیر** (متوفی به‌سال ۴۴۰ هـ.ق) رخداده است.[1]

این مذاکره با اینکه کوتاه و موجز بوده و چون مناظرهٔ سیرافی و متّی، مباحث و مسائل گوناگونی را دربر ندارد ولی اوّلاً با موضوع «*قیاس*» که مورد بحث و نقد **نوبختی** قرار داشت پیوند دارد واز اینرورشتهٔ ارتباط ما را از مباحث گذشته قطع نمی‌کند و ثانیاً مذاکره‌ای‌حائز اهمیّت و دقّت است بطوریکه قرنها پس‌از نقد ابوسعید ابی‌الخیر، هنوز زبانزد اهل فضل و مورد توجّه و مایهٔ تفکّر دانشمندانست

عقل و ذوق!

شیخ‌الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا، از بزرگان فلاسفه و از چیره‌دست‌ترین

۱ــ هرچند احتمال میرود که رسالهٔ «کسرالمنطق» اثر: ابوالنجا الفارض، قبل از این دوران وحتی پیش‌از نوبختی برشتهٔ‌تحریر درآمده‌باشد ولی‌چون تاریخ حیات نویسنده‌اش معلوم نیست از اینرو بحث از رسالهٔ مزبور رابه‌دوران نقدمنطق در روزگار بعداز ابن‌سینا موکول‌کرده‌ایم زیرا تاریخ نگارش تنها نسخهٔ اصلی که از کتاب مذکور موجود است، سنهٔ ۶۳۹ هجری قمری می‌باشد.

شارحان فلسفهٔ مشّاء بود و در «منطق صوری» چنانکه آثارش (مانند: **منطق شفا، منطق تلویحات، منطق‌نجات، منطق‌دانشنامهٔ علائی، قصیدهٔ مزدوجه، منطق اشارات، منطق المشرقیّن و جز اینها**) گواهی می‌دهند سخت تبحّر وتسلط‌داشت. ابن‌سینا برای عقل و تلاشهای عقلی، اهمیت‌وارزشی گران قائل‌بود ودر رسائل خویش، خداوند را به «اعطای نعمت خرد» بسیار می‌ستود چنانکه رسالهٔ «**أقسام‌العلوم العقلیّه**» را با عبارت:

(الحمد لله ملهم الصواب و منوّر الألباب و واهب العقل[1]) آغاز کرده و رسالهٔ «*إثبات النّبوّات*» را با جملهٔ: *(والحمد لواهب العقل[2])* به‌پایان برده است ونامهٔ‌خود را به‌ابوسعید ابی‌الخیر با: *(فبدأت بشکرالله واهب العقل)* می‌گشاید و به: *(تمّت و لواهب العقل الحمد بلانهایة)* به‌آخر می‌رساند[3]. و در «*إشارات*» عقل را «**ممیّزإمکان أشیاء**» بشمار می‌آورد چنانکه دربارهٔ. شگفتیهای جهان طبیعت می‌گوید:

«همینکه براهین عقلی ترا از آن غرائب بازنداشت، صواب آنستکه امثال امور مزبور را در سرزمین إمکان رها سازی!»

(... فالصّواب لک أن تسرح أمثال ذلک إلی بقعة الإمکان، مالم یذدک عنها قائم‌البرهان[4])!

۱ـ رجوع‌شود به رسالهٔ «فی‌اقسام العلوم العقلیّة» از مجموعهٔ (تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیّات) چاپ مصر، صفحهٔ ۱۰۴.

۲ـ رجوع شود به: «رسالةٌ فی‌إثبات النّبوّات و تأویل رموزهم و أمثالهم» از مجمـوعهٔ (تسع رسائل...) صفحهٔ ۱۳۲.

۳ـ رجوع شود به‌کتاب: «حالات و سخنان شیخ أبوسعید أبی‌الخیر» اثر یکی از نوادگان شیخ، بکوشش ایرج افشار، چاپ تهران، صفحهٔ ۱۱۳ و ۱۱۶.

۴ـ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۶۹. سبزواری در منظومه‌اش بهمین عبارت اشاره می‌کند آنجا که گوید:

فی مِثْلِ ذَرْ فی‌بُقْعَةِ الْإمکان ی — مالم یَذُدْهُ قائِمُ‌الْبُرْهانِ ی

(اللئالی المنتظمه، بخش فلسفه، چاپ سنگی، صفحهٔ ۵۱).

و صدرالدین‌شیرازی‌صاحب‌اسفار نیز عبارت مزبوررا ازابن‌سینا اقتباس‌نموده وباین صورت‌اداکرده‌است:

(کلّ ماقرع سمعک من غرائب عالم الطبیعة فذره فی‌بقعة الإمکان مالم یذدک ←

تا به‌آنجاکه‌چون در «اشارات» از عرفان‌گفتاری به‌میان می‌آورد و از ذوق وحال و جذبه و وجد و زهد و ریاضت و خلسهٔ صوفیانه سخن می‌گوید، باز اصول عقلی و راه فلسفی خویش را از یاد نمی‌برد و کوشش می‌کند تا حالات و کرامات صوفیان را با «راههای طبیعت» سازگار نشان دهد و بیاری عقل فلسفی، همه را توجیه‌کند چنانکه‌گوید:

« چون به‌تو رسد که عارفی می‌تواند به‌نیروی (روحی) خویش کاری انجام دهد یا جنبشی در اشیاء پدید آوَرَد یا حرکتی کند که از توانائی دیگران بیرونست، این همه را با انکار تلقی مکن! که چون راههای طبیعت را درنظر گیری، بسوی علل این غرائب طریقی پیدا می‌کنی!»

(اذا بلغک أنّ عارفاً أطاق بقوّته فعلاً أوتحریکاً أوحرکة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقّه بکلّ ذلک الاستنکار فلقد تجد إلی سببه سبیلاً فی‌اعتبارک مذاهب الطبیعة[1]*)* !

اما ابوسعید، **فضل‌الله ابن ابی‌الخیر محمدبن احمد میهنی** ازمشاهیر اهل‌عرفان و معاریف صوفیان‌بوده و نزد این‌قوم بسی گرامی و معتبر است چنانکه **هجویری** در «**کشف المحجوب**» از او به: «**سلطان طریقت و شیخ‌المشایخ**»[2] تعبیر کرده است. و دیگر تذکره نویسان قوم، در حق او سخنانی از همین قبیل آورده‌اند.

ابوسعید همانگونه که عموم صوفیان پذیرفته‌اند راه وصول به‌حقایق و حصول معرفت را تنها در پرتو کشف و شهود میسّر می‌دانسته و به‌راههای عقلی و براهین منطقی بویژه در «**معرفةالرّبوبیّه**» با دیدهٔ بی‌اعتنائی و انکار می‌نگریسته است چنانکه نوادهٔ او **محمد بن منوّر** در کتاب «**أسرار التّوحید**» نقل می‌کند که ابوسعید در اینباره گفته است:

« **بعقل، أسرار ربوبیّت نتوان یافت**[3] »!

ابوسعید بااین مذاق، دربرابر ابن‌سینا قرارداشت و میان ایشان مکاتبه‌می‌رفت و شاید طرفداریِ‌گرمی که ابن‌سینا از عقل و مقام والای آن بعهده گرفته بود ابوسعید را برانگیخت تا بر استوارترین شکل قیاس منطقی ایراد آورد! زیرا ابن سینا بودکه بنا

عنه قائم البرهان)

(الأسفار الأربعة، چاپ دارالمعارف الإسلامیّة، جزء اول، صفحهٔ ۳۶۴).

۱ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۵۹.

۲ــ کشف المحجوب، چاپ تهران، (از روی متن مصحح ژوکوفسکی) صفحهٔ ۲۰۶ و ۲۱۲.

۳ــ أسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر چاپ تهران، صفحهٔ ۳۱۵.

بقول نواده‌ٔ دیگرابوسعید درکتاب «**حالات وسخنان شیخ ابوسعید**» به‌عارف میهنه‌نوشت :

« باید که خدایتعالی درآغاز اندیشهٔ خردمند وانجام آن باشد و خردمند در باطن وظاهر هراعتباری بخدای‌بنگرد . . . وباعقل خویش در ملکوت اعلی و درنشانه‌های بزرگترِ خداوندش سفر کند . . . »

(. . . *فلیکن الله تعالی اوّل فکر له وآخره و باطن کل اعتباره و ظاهره . . . مسافراً بعقله فی‌الملکوت الأعلیٰ و مافیه من آیات ربه‌الکبری*[۱])!

سفر باشاهباز عقل درملکوت اعلیٰ وسیر و شهود عقلی درآیات کبریٰ ، ادّعائی است که «حکیم» را از «صوفی» جدا می‌کند و راه هرکدام رااز دیگری ممتاز می‌سازد .

صورت مذاکره

اینک بایددید که ایراد ابوسعید برمنطق چه‌بوده و ابن‌سینا چگونه ازآن پاسخ داده است ؟

صورت مذاکرهٔ ایندو تن ، درکتب متعددی از کتابـهای متأخّران آورده شده ولی من آنرا درآثار قدماءندیده‌ام و مشـهور چنانست‌که ابوسعید ابی‌الخیر برای آنکه نشان دهد راه‌فلسفه وبرهان منطقی ، راهی‌نیست که بتوان در کشف حقایق هستی بدان‌اعتماد کرد به‌ابن‌سینا اظهار داشت :

« ازاینکه بر مباحث‌عقلی تکیه کنی بپرهیز! زیرا از همهٔ شکلهای قیاسی ،شکل اول بدیهی‌تراست درحالیکه شکل‌مزبور ، **دَوْرباطلی** را بـهمراه دارد! چرا که علم به‌کلیت کبری ، موقوف برعلم به‌نتیجه است وعلم به‌نتیجه موقوف برعلم به‌کلیت کبری است! »

ابن‌سینا پاسخ داد :

« دراینجا توهّم دور شده! و درحقیقت دور درمیان نیست زیرا اصغر درکبرای قیاس بنحو **اجمال** مندرجست ولی درنتیجه ، بصورت **تفصیل** آمده است » .

برخی نوشته‌اند که گفتگوی میان ابوسعید ابی‌الخیر و ابن‌سینا صورت مکاتبـه داشته ، چنانکه شیخ **عبدالله گیلانی** از دانشمندان دورهٔ صفویه در : «*الرسالة المحیطة بتشکیکات فی‌القواعد المنطقیّة*» می‌نویسد :

(*والمشهور أن الشیخ أبوسعید کتب إلی الشیخ الرئیس ابن‌سینا هذا السئـوال*

۱ــ حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر ، چاپ تهران ، صفحهٔ ۱۱۵ .

بقوله : *إیّاک أن تعتمد علی المباحث المعقولة فانّ أوّل البدیهیات الشکل الأوّل والحال أنه دوراً ، اذ ثبوت الأکبر للأصغر یتوقف علی کلیّة الکبری کما قالوا ، و لا یصیر کبراه کلیة حتی یکون الأکبر صادقاً علی الأصغر لأن الأصغر من أفراد الأوسط.*

فأجاب الشیخ الرئیس : بأن کلیّة الکبری موقوفة علی اندراج الأصغر إجمالاً والمقصود من النتیجه ثبوته تفصیلاً ، فلا دور[1]] !

یعنی : « مشهور چنانست که شیخ ابوسعید بسوی شیخ الرئیس ابن سینا نامه‌ای نوشت و این سئوال را مطرح نمود و گفت : بپرهیز از اینکه بر مباحث عقلی اعتماد کنی ! زیرا نخستین برهان بدیهی ، شکل اول از قیاسِ منطقی است درحالیکه این شکل متضمن دور می‌باشد ! چرا که ثبوت اکبر برای اصغر ، چنانکه منطقیان گفته‌اند برکلیت کبری توقف دارد و کبری نیز کلی نمی‌گردد تا آنکه اکبر بر اصغر صادق آید زیرا اصغر از افراد اوسط است !

شیخ الرئیس پاسخ داد : کلیت کبری موقوف بر آنست که اصغر ، بصورت اجمالی در آن مندرج باشد ولی مقصود از نتیجه ، ثبوت آن بصورت تفصیلی خواهد بود ، بنابراین دور در کار نیست ! »

تحقیقی در ارزش نقد صوفی :

اکنون شایسته است که از سَرِ تحقیق نظری در این مذاکره بیافکنیم :

پیش از این (ضمن نقد نوبختی ازقیاس) دانستیم که از انواع سه‌گانهٔ حجّت‌های **قیاسی و تمثیلی و استقرائی** ، آنچه بیشتر مورد اعتماد و تکیه‌گاه منطقیان است « برهان قیاسی » می‌باشد که در آن از «*کلّی*» به‌جزئی » توجه می‌کنند و بر چهارشکل تقسیم می‌شود . ازمیان این اشکال اربعه ، شکل اول ازهمه روشنتر است و اهل منطق آنرا «*بدیهی الإنتاج*» می‌شمارند .

ابوسعید ابی‌الخیر در برخورد با ابن‌سینا نقد را بسوی شکل اول متوجه ساخته است تا حساب بقیهٔ دلائل منطقی معلوم گردد ! ولی همچون نوبختی ، قیاس را به‌اعتبار «*مقدماتِ*» آن مورد اعتراض قرار نداده بلکه بلحاظ «*إنتاج*» به‌نقد قیاس پرداخته‌است . پیش از رسیدگی به‌این موضوع ناگزیر از ذکر دو مطلب هستیم :

نخست اینکه بنظرمن ، نقض برهان عقلی و ردّ اعتبار آن ، از راه برهان عقلی !

۱ـ رجوع شود به‌کتاب « منطق و مباحث الفاظ ، چاپ تهران ، صفحهٔ ۳۹۲ .

درست نیست . یعنی‌نمی‌توان‌گفت که «برهان‌عقلی حقیقتی را اثبات نمی‌کند وبی‌اعتبار و فاسد است زیراکه برهان‌عقلی بر این معنی گواهی می‌دهد» !! کوششی هم که ابوسعید ابی‌الخیر در اینباره مبذول داشته بجائی نمی‌رسد چون عارف نامبرده برای آنکه ثابت کند برهان عقلی ، باطل است به «**دَوْر**» متوسل شده ! درحالیکه بطلان «دور» خود یک حکم عقلی است !

حکماء گفته‌اند «**دَوْر**» از این نظر که مستلزم «**تقدم شیئ بر خود**» است به **حکم عقل**، محال‌وباطل شمرده می‌شود و ابوسعید ابی‌الخیر هم چنانکه ظاهراً نشان داده به‌بطلان «**دَوْر**» اعتراف داشته پس در اینصورت نمی‌توانسته برهان عقلی را با اعتماد به **حکم عقل** ، باطل شمرد چراکه خودِ این ادعاء مستلزم «**دَوْر**» است !!

سخن ابوسعید در حکم آنست‌که گفته باشد :

« **برهان عقلی** بکلی بی‌اعتبار است به‌دلیل آنکه به «**دور**» می‌انجامد و «**دَوْر**» نیز اعتبار ندارد به‌دلیل آنکه بطلان آن از راه **برهان عقلی** ثابت می‌شود !!» واین شکل دلیل‌آوردن ، مفاد برهان نیست بلکه صورت روشن مغالطه است !

پس اگر کسی بخواهد راه عقل را مطلقاً از اعتبار بیافکند باید به‌مقامی بلندتر و والاتر از عقل مانند «**وحی**» توسل جوید نه‌آنکه‌به‌دلایل‌عقلی چنگ در زند ! ولی این راه هم بسته است زیرا کتب الهی و وحی ربّانی بویژه قرآن کریم که آخرین آنها است حجیّت عقل را قاطعانه مورد تأیید قرار داده‌اند و شهرت و وضوح موضوع ما را از آوردنِ شواهد در این‌مقام بی‌نیاز می‌کند .

مگرآنکه کسی ازمحدودیت راه عقل و مرزی که دربرابر تکاپوی خرد نهاده‌شده سخن بمیان‌آوَرَد که آن‌بحثی جداگانه‌است وبا حجیت عقل در قلمرو معتدل‌خود منافات ندارد بهمین جهت از **غزالی** نقل شده که گفته است :

« بدان که در احوال **ولایت** روا نیست چیزی باشد که خرد بر محال‌بودنش‌حکم کند آری جایز است که در آنحال چیزی بظهور رسد که خرد از درک آن قاصر آید »

(. . . إعلم انه لا یجوز فی‌طورالولایة مایقضی العقل باستحالته ، نعم یجوز أن یظهر فی طور الولایة ما یقصر العقل عنه)[۱].

مطلب دوم اینست‌که بفرض آنکه «*قیاس منطقی*» به «**دور**» بیانجامد و از اینرو

۱ــ به‌کتاب : «الرّسائل» اثر صدرالدین‌شیرازی ، چاپ ایران (قم) ، صفحه‌۱۳۸ نگاه‌کنید .

باطل‌باشد ولی حجت و دلیل،منحصر به‌قیاس نیست و اگر کسی مثلاً *«تمثیل منطقی»* را طبیعی‌ترین ودرست‌ترین راه استدلال بشمارد (چنانکه گروهی از متکلمان اسلامی براین عقیده رفته‌اند) ایراد ابوسعید ابی‌الخیر بر او وارد نخواهد آمد.

البته پاسخی که ما به‌ایراد ابوسعید دادیم یک پاسخ *«نَقْضی»* است و ابن‌سینا نخواسته از اینراه به‌جواب بپردازد بلکه درصدد برآمده پاسخ *«حَلّی»* بیاورد، بعلاوه قبول داشته که *«قیاس»* بهترین نوع دلیل بشمار می‌رود و لذا از مخالفت با این‌معنی نیز خودداری کرده‌است واگرما به‌کتب منطقیِ وی بازگردیم ملاحظه می‌کنیم که بر اعتبار وارزش قیاس بیش ازهر دلیلی تکیه داشته مثلاً در *«اشارات»* پس از ذکر انواع *«حجّت»* دربارهٔ هریک از آنها اظهارنظر می‌کند و در مورد *استقراء* می‌گوید: «استقراء موجب‌علم صحیح نمی‌شود»! *(والاستقراء غیر موجب للعلم الصحیح*[1]*)* تمثیل را نیز ضعیف می‌ـ شمارد و می‌گوید: *(... وهذا ایضاً ضعیف*[2]*)* اماچون به قیاس می‌رسدآنرا درخور اعتماد معرفی نموده می‌نویسد: *(و امّا القیاس فهو العمدة*[3]*)*.

در اینجا بهتر است توضیحی دربارهٔ مناظرهٔ ابوسعید ابی‌الخیر و ابن سینا بیاوریم تابرای خوانندگانی‌که بااصطلاحات منطقی‌آشنائی ندارند تا اندازه‌ای رفع‌ابهام گردد وآنگاه دربارهٔ ارزش نقد ابوسعید سخن بگوئیم:

ابوسعید ابی‌الخیر را عقیده بر این بوده که استدلال قیاسی «دور» فاسدی را به‌همراه‌دارد وازاینرو درخور اعتماد نیست به‌این‌معنی‌که هرگاه گفتیم: «انسان‌دگرگون می‌شود، و هرچه دگرگون شود حادث است، بنابراین انسان حادث است». این برهانِ قیاسی، درست نیست زیرا گواه اینکه. «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» اینست‌که انسان و غیره حادثند. وگواه براینکه: «انسان حادث است» اینست که: «هرچه‌دگرگون می‌شود، حادث است»! و از این بیان «دور» لازم می‌آید.

بنظر ابن‌سینا چون‌گفتیم که: «هرچه دگرگون می‌شود، حادث است» بطورویژه

۱و۲و۳ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۴۶ و۴۷. پس از ابن‌سینا حکمای اسلامی (بعکس متکلّمان) همچنان طرفدار برهان قیاسی بوده‌اند و سخن قدماء را دراین باره تکرار وتأکید نموده‌اند بعنوان نمونه صدرالدین شیرازی در کتاب «اللمعات‌المشرقیة فی‌الفنون المنطقیة» (چاپ تهران، صفحهٔ۲۲) اظهارنظر می‌کند که قیاس درمیان‌دلائل منطقی، دلیل عمده است و می‌نویسد: (العمدة فی‌الحجج القیاس)!

به‌حدوث انسان توجه‌نکرده‌ایم تادگرگونیِ او را گواهِ درستیِ قضیهٔ کلی بشمار آوریم لیکن انسان‌را با دیگر موجوداتی‌که دگرگون می‌شوند در ضمن یک حکمِ «کلی» بنظرآورده‌ایم بنابراین به‌حدوث انسان اجمالاً توجه‌نموده‌ایم ولی هنگامیکه گفتیم: «پس انسان‌حادث است» حدوث انسان را از پیدایش دیگر موجودات جدا کرده و بطور ویژه و بخصوص، مورد توجه قرار داده‌ایم بنابراین «دور» لازم نمی‌آید یعنی نتیجهٔ قیاس درکبری‌تکرار نشده و آنچه در کبری آمده صورت اجمالی قضیه است نه صورت تفصیلی آن[1].

۱ـ ایرادی که ابوسعید ابی‌الخیر بر قیاس‌آورده مورد توجه متفکران اسلامی واقع شده و طرفداران قیاس از راه دیگری (جزآنچه ابن‌سینا گفته) نیز بدان پاسخ داده‌اند. ازجمله سبزواری در «شرح منظومه» اشکال مزبور را مطرح نموده و از راه «اختلاف عنوان» آنـرا دفع کرده است و در این‌باره می‌نویسد:

«دراینجا شبهه‌ای‌وارد شده مبنی براینکه استدلال به‌این‌شکل، شامل دور است چه‌رسد به‌آنکه درستیِ‌آن بدیهی باشد! زیرا علم به‌نتیجه، موقوف بر علم به‌کلیت کبری است وعلم به‌کلیت کبری بر علم به‌حکم تمام افراد اوسط ـ و از جمله اصغر ـ توقف‌دارد. پس اگر علم به‌نتیجه ازعلم به‌کبری استفاده‌شود دور لازم آید! این شبهه دفع می‌گردد به‌اینکه: حکم برحسب اختلاف عنوان مختلف می‌شود تا آنجا که یک موضوع بنا بر وصف معینی حکمش معلوم‌است وبنا بر وصف‌دیگری، حکمش مجهول خواهد بود لذا حکم مجهولِ آن باعتبار حکمِ معلومش مورد استفاده قرار می‌گیرد بنا براین اگر گفتیم «هرانسان‌حیوانی و هر حیوانی حسّاس است. افراد حیوان را که حد اوسط است بعنوان حیوان گـرفته‌ایم نه بعنوان افراد انسان! پس نه دَوْری درکار است و نه‌مصادره بمطلوب، چه أحکام.به‌اختلاف عنوانها، اختلافات آشکار پیدا می‌کنند».

و ما یورد من‌الشبهة من ان الاستدلال بهذا الشکل دوری فضلاً عن ان یکـون بدیهی الصدق! لأن‌العلم بالنتیجة موقوف علی‌العلم بکلیة‌الکبری والعلم بالکلیة‌موقوف علی العلم بحکم جمیع افراد الأوسط التی من جملتها الأصغر فلو استفید‌العلم بالنتیجه من‌العلم بالکبری لزم‌الدور! فمدفوع بأن‌الحکم یختلف باختلاف العنوان حتی یکون ـ الموضوع بحسب وصف،معلوم الحکم و بحسب وصف آخر مجهولاً، فیستفاد حکمه باعتبـار وصف من‌العلم بحکمه باعتبار آخر فاذاقلنا: کل انسان‌حیوان و کل حیوان حساس.اخذنا افراد الحیوان‌الذی هوالحد الأوسط بعنوان‌الحیوان لابعنوان الانسان و مجانساته فلادَوْر
←

به‌تعبیر دیگر می‌توان گفت:

علم به‌کلیت‌کبری با توجه به‌نتیجه فرق دارد زیرا که ذهن در اینجا دو مرحلهٔ مختلف را می‌پیماید، با این معنی که هنگام توجه به «کبرای قیاس» یک طبیعتِ کلـی را درنظر می‌گیرد، بدون آنکه به‌انطباق آن طبیعت با فرد خارجی توجه کند ولی زمانی که می‌خواهد به «نتیجهٔ قیاس» منتقل شود عمل «تطبیق» را مورد ملاحظه و اعتبار قـرار می‌دهد[1] و بدان می‌پردازد[2]. بنابراین هرچند «نتیجه» در «کبری» مندرجست ولی‌نه به‌آنصورتِ ممتاز ومشخص که پس از حرکتِ ذهن از کبری، ظهور می‌کند از همین‌رو مطلب دقیق و بدیعی نظر دانشمندان اسلامی را جلب کرده که:

آیا إنتاج از راه «***تولید***» حاصل می‌گردد؟ یعنی: نتیجهٔ قیاس از درون مقدمهٔ آن بیرون می‌آید؟ یا إنتاج از راه «***إعداد***» فراهم می‌شود؟ یعنی: مقدمهٔ قیاس بـرای ذهن حالت آمادگی پدید می‌آورد ولی منشاء خطور نتیجه در ذهن، چیزی شبیه‌به‌الهام است؟!

یا إنتاج از راه «***توافی***» بدست می‌آید؟ یعنی: همینکه مقدمهٔ قیاس فراهم شد، نتیجه بدون هیچ علتی ــ تنها به‌رسم جاری خداوند ــ برآن افزوده می‌شود!

نظر نخستین از آن «***معتزله***» ونظرِ دوم از «***حکماء***» ونظرِ سوم از «***أشاعره***» است[3].

← ولامصادره‌ویختلف‌الاحکام باختلاف‌العنوانات اختلافا بیّناً) (اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۹).

۱ــ به‌کتاب. «حکمت بوعلی سینا» اثر علامهٔ حائری، چاپ تهران، جلد سوم، صفحهٔ ۴ و ۵ (ازمقدمه) نگاه کنید.

۲ــ به‌استناد این قبیل مباحث است که می‌توان گفت منطق با روانشناسی پیوند دارد و مطالعهٔ حرکات گوناگون ذهن و مراحل مختلفی که ذهن آدمی می‌پیماید درعین اینکـه نسبت به‌بخشی ازمباحث روانشناسی حکم «موضوع» را دارد در علم منطق نیز نافذبوده و حلّال برخی از مشکلات منطقی است.

۳ــ سبزواری این هرسه نظر را در «منظومه» اش بازگو کرده و خود بنا به‌مشرب‌فلسفی، قول دوم را برگزیده است و میگوید:

وَ هَـلْ بِتَوْلیـدٍ اَوْ اِعْـدادٍ ثَبَتْ اَوْ بِالتَّوافی عادَةُ اللّهِ جَرَتْ
وَالْحَقُّ اَنْ فاضَ مِنَ‌الْقُدْسِی الصُّوَرْ وَ اِنَّمَـا اعدادُهُ مِنَ الْفِـکَـرْ

(اللئالی‌المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۳). ←

به‌هرصورت، ذهن[1] در هنگام توجه به‌کلیّت کبری، در مرحله و حالتی جز آن حالت است که به‌هنگام توجه به «نتیجه» برای او فراهم می‌شود.

بی‌مناسبت نمی‌دانم که رابطهٔ پاسخ ابن‌سینا را با اصل إشکال و ایراد ابوسعید بیشتر توضیح دهم زیرا همین ایراد، قرنها پس ازابوسعیدِ ابی‌الخیر ازسوی دانشمندان غربی بر قیاس ارسطوئی وارد آمده و بسیاری از متفکران را مجذوب کرده است!

فرض‌کنید کسی شکل قیاسی ذیل را ترتیب دهد و بگوید:

«فلان‌شخص معلّم است و هر معلّمی محترم است پس فلان شخص محترم‌است!»

اگر ما به‌او اعتراض‌کنیم که محترم‌بودن شخص مزبور، در کبرای کلی آمده یعنی همینکه گفتی: «هر معلّمی محترم است» لازم می‌آیدکه پیش ازترتیب این کبری، محترم بودن فلان شخص نیز بر تو اثبات شده باشد و لذا در قیاس تو موضوعی تکرار شده و دلیل صحّت مقدمه درنتیجه و دلیل صحّت نتیجه در مقدمه است!

او حق دارد بما پاسخ دهد که من مقدمهٔ قیاس خود را از راه *استقراء* بدست نیاورده‌ام تا محترم‌بودن تمام معلّمان و از جمله احترام فلان شخص را قبلاً تحقیق کرده باشم! بلکه من با یک معلّم برخورد کردم و از راه ملاحظهٔ فوائد وآثار کار او نسبت به‌جامعه، پذیرفتم‌که آن‌آموزگار قابل‌احترام است سپس این‌موضوع جزئی را بنا برقاعدهٔ «*حُكْمُ الأَمْثالِ واحِدٌ*» تعمیم دادم وکبرای کلیِ قیاس خود را ساختم، آنگاه در برخورد با فلان شخص، قاعدهٔ کلی را با او منطبق کردم.

این پاسخ‌درست است و تکرار و دَوْری هم در کار نیامده و چنانکه ابن‌سینا گفته در«کبری» احترام آموزگار شکل‌اجمالی‌دارد ولی «درنتیجه» با شخص معینی تطبیق‌شده و صورت تفصیلی یافته و قبلاً هم بی‌سابقه بوده است.

← درمیان «عرفا»ی ایران شیخ محمود شبستری در اینباره ظاهراً با معتزله همراه بوده است زیرا در «گلشن راز» می‌گوید:

مقدّم چو پدر، تالی چو مادر نتیجه هست فرزند ای برادر!

۱ــ مقصود ما از «ذهن» همانست که صدرالدین شیرازی در «أسفار» می‌گوید: (الذهن و هو قوةالنفس علی اکتساب العلوم التی هی غیر حاصلة).

(الاسفار الاربعه، چاپ دارالمعارف الاسلامیه، جزء ثالث، صفحه ۵۱۵)

لیکن در اینجا سه‌چیز را از نظر نباید دور داشت: نخست اینکه اگر کبرای کلی از راه «*استقراء*» بدست آمده باشد، ایراد مزبور بر قیاس وارد است و بفرض‌آنکه مقدمات قیاس درست هم باشد قیاس‌منطقی، مفید هیچ علم و دانش تازه‌ای نخواهد بود وازقبیل تکرار مکرر و توضیح واضح و تحصیل حاصل است!

دوم اینکه چنانچه کبرای قیاس از غیر راه استقراء بدست آمده باشد (چنانکه در مثال بالا فرض و ملاحظه شد) در اینصورت قیاس را به «تمثیل» می‌توان تحویل‌کرد! یعنی بجای‌توسل به‌شکل قیاس منطقی، می‌توان ازاثبات محترم‌بودن‌یک‌آموزگار، به‌احترام آموزگار دیگر به‌آسانی پی برد و نیازی به‌ترتیب دستگاه قیاسی نداریم.

سوم اینکه چون پذیرفتیم «نتیجه» در کبرای قیاس بشکلی (هرچند اجمالی) وجود دارد، قیاس از سطح «برهان علمی» که معلومات تازه‌ای بدست می‌دهد پائین می‌آید وبه «*یادآوری*» و«*بازشناسی*»نسبت به‌موادی که در ساختمان کبری بکار رفته و یا به «*تطبیق کبری با افراد خود*» تنزل می‌کند!

پس هرچند ابوسعید دنبالهٔ بحث را باین مسائل نکشانده و آنرا تمام نکرده است ولی ازبرکت نقد او در مقام تحقیق می‌توان لااقل قیاس را از سریر سلطنت فرود آورد و رجحان آنرا بر دیگر دلائل منطقی انکار کرد!

ضمنا ایراد ابوسعید، یادآور نقدی است که **غزالی** در کتاب «*معیارالعلم*»ازقول نقّادان منطق بر قیاس می‌آورد واین معنی تأیید می‌گردد که در محیط اسلامی، نقدقیاس بصورتی که در قرون بعد اروپائیان از آن سخن گفتند، سابقه داشته است.(۱)

غزالی می‌نویسد:

«ازجمله سخنان‌ایشان‌آنست‌که گویند: راهی‌که شما درانتاج قیاس یادنموده‌اید سودمند نیست زیرا کسیکه از مقدمات قیاس ـ چنانکه شما شرط‌کرده‌اید ـ آگاهی یابد، نتیجهٔ قیاس را بهمراه مقدمات مزبور می‌داند بلکه باید گفت عین آن نتیجه درمقدمات قیاس‌وجود دارد بنابراین اگر کسی مثلا" دانست که: انسان، حیوان است و هر حیوانی جسم است. در طی همین مقدمه دانسته که: انسان جسم است و از اینرو آگاهی از جسم بودن انسان دانشی نیست که زائد بر این مقدمات باشد و از آن استفاده شود!»

(منها قولهم: ان الطریق الذی ذکر تموه فی‌الإنتاج لاینتفع به لأنّ من علم‌ـ

۱ـ به‌فصل آخر همین کتاب نگاه کنید.

المقدمات علی شرطکم فقد عرف النتیجة مع تلک المقدمات ، بل فی المقدمات عین النتیجة . فان من عرف ان الانسان حیوان و ان الحیوان جسم ، فیکون قد عرف فی جملة ذلک ان الانسان جسم ، فلا یکون العلم بکونه جسماً ، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات[1] !)

این ایراد برمی‌گردد به آنچه گفتیم که قیاس جز «یادآوری» یا «تطبیق کبری با افراد خود» چیزی نیست و دانش تازه و مهمی را إفاده نمی‌کند . میدانیم که غزالی در سال ۵۵۰ هجری قمری وفات یافته ، بنابراین مسلمین پیش از تاریخ مزبور به نقدِ علمیِ ارزشِ قیاس دست یافته بودند و از این حیث قرنها بر غربیان تقدم داشته‌اند .

ما در فصول آینده‌ٔ کتاب ، بازهم از «قیاس» سخن خواهیم گفت .

۱ــ معیارالعلم ، چاپ مصر ، صفحه‌ٔ ۲۳۵ و ۲۳۶ .

فصل هفتم

منطق شکن !

دانشمنـد گمنـام!

یکی از محققان معاصر[1] اخیراً به‌کشف رساله‌ای با عنوان: «*الخمسین مسئلـة فی کسر المنطق*» در موزهٔ بریتانیا توفیق یافته که در مجموعهٔ خطی تحت شماره add. 7473 و شماره فهرست ۳۲۶ مضبوط است. تاریخ کتابت این نسخه، سال ۶۳۹هجری قمری بوده است و احتمالاً سالها پیش از این تاریخ تصنیف شده ولی چون اطلاع دقیقی از زمان مصنّف و کار او در دست نیست ما کنکاش از این رساله را به‌دوران پس از ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) موکول کرده‌ایم.

از نویسندهٔ رسالهٔ کسرالمنطق، جز نام *أبوالنّجا الفارض* تقریباً اطلاعی نداریم و کاشف آن در اینباره می‌نویسد:

«باوجود تفحّص زیاد و استمداد از اهل فن، تاکنون از مصنّف این کتاب هیچ نشانی و خصوصیّت دقیقی جز نام ابوالنجا الفارض به‌دست نیامد! [2]»

نویسنده نیز به‌نوبهٔ خود هرچند در کتب رجال و تراجم جستجو کردم کمتـر از ابوالنجا الفارض نام و نشانی یافتم! [3] و شگفت است که ابوالنجا در پایان رسالهٔ خود

۱ــ آقای دکتر عبدالجواد فلاطوری.

۲ــ منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، مقالهٔ آقای دکتر جواد فلاطوری.

۳ــ از درودی که نویسندگان اسلامی دیباچهٔ کتاب خود را علی‌المعمول بآن اختصـاص می‌دهند می‌توان کم و بیش مذهب و طریقهٔ ایشانرا شناخت و در آغاز رسالهٔ ابوالنجـا می‌خوانیم: (الحمد لله رب‌العالمین و صلی الله علی سیّدنا محمد خاتم‌النبیین (وآله) و علی اصحابه الطاهرین و أزواجه الطاهرات أمهات المؤمنین وسلّم تسلیماً) اگر این‌حمد و صلوٰة از خود ابوالنجا باشد او را باید از أهل سنت وجماعت شمرد یعنی شیعی نبوده است.

چنین آورده :

«دربارهٔ منطق و (اثبات) تباهی آن، ما را کتب بسیاری است و مسائلی چند در آنجا آورده‌ایم که به‌ذکر آنها در این‌کتاب بر وجه استقصاء نپرداخته‌ایم» .

(و لنا فی‌المنطق و إفساده کتب کثیرة ، فیها مسائل ذوات عدد لم نذکرها علی الاستقصاء فی هذا الکتاب[۱]) .

با وجود این، از ابوالنجا نام و نشانی در کتب تراجم یافت نشده و از رسائل وی که ظاهراً مطوّلاتی نیز در میان آنها بوده چیزی جز همین رسالهٔ «کسرالمنطق» در دسترس و معروف نیست[۲] !

مصنّف رسالهٔ‌کسرالمنطق، درمباحث گوناگون منطقی‌وارد شده ولی بردو مبحث بیش از همه تکیه کرده است، یکی موضوع «**حدود منطقی**» است که هفت ایراد برآن وارد آورده و دیگر بحث «**قیاس**» است که در پایان آن می‌نویسد :

« در انجام این مسئله که شکست اهل منطق را بهمراه دارد، تباهی فنّ مزبور ازآغاز تا پایانش محقّق می‌گردد زیرا غرض منطقیان، آگاهی‌دادن از امور پنهان وبیرون آوردن نتایجِ آنها از مقدمات‌است و همینکه این مسئله بر آنان تباه شد تمام غایتی که قصد آنرا می‌کنند فاسد می‌شود ! »

(و فی تمام هذه المسئله بالکسر علی‌القوم فساد المنطق من أوّله الی آخره ، لأنّ غرض‌القوم إنما هو کان الإنباء عن‌الأمور الغایبة و استخراج نتایجها بالمقدمات فاذا فسد علیهم هذا ، فسدت الغایة التی إلیها تجرون[۳]) .

ایندو مسئله‌که ابوالنجا برآنها تکیه کرده از مباحث مهم منطق است و زیربنای اندیشهٔ منطقی بشمار می‌رود چنانکه **ابن‌سینا** در فصل نخستین از کتاب **نجات** می‌نویسد:

« حدّ، و قیاس، دو افزارند که با آنها دانستنیهائی را که مجهول‌اند بدست می‌آورند و در پرتو اندیشه معلوم می‌گردند »

۱ـ منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۶۰ .

۲ـ که این نیز به‌همّت‌آقای دکترفلاطوری دراین‌أیّام أخیر حصول یافته و امیداست ایشان از کار تحقیق خود دربارهٔ کشف هویّت حقیقی‌ابوالنجا بازنایستند و راهی را که طی شده بپایان برند . ان‌شاء الله تعالیٰ .

۳ـ منطق و مباحث الفاظ، چاپ تهران، صفحهٔ ۵۶ .

(فالحدّ والقیاس آلتان بهما تکتسب المعلومات التی تکون مجهولة فتصیرمعلومة بالـرّویّة[۱]) .

از همین رو ما نیز مناسب می‌دانیم که این دو مبحث را از میان مسائل‌گوناگونی که ابوالنجا در رساله‌اش آورده برگزینیم و در پیرامون آندو سخن گوئیم .

أبوالنّجـا و حدود منطقی

نخستین مسئله‌ای که در رسالهٔ «کسرالمنطق» به‌چشم می‌خورد مسئلهٔ حدود است ، ابوالنجا چنانکه گفتیم هفت ایراد بر حد منطقی وارد نموده که برخی قوی و برخی ناموجّه است از آنجمله می‌نویسد :

« ما را خبر دهید ! چون از «حد» که در فن منطق بکار می‌رود می‌پرسیم ، (بگوئید که) حد چیست ؟ . . .

مگر نه اینست‌که باید از حد ، به‌جنس و فصلش پاسخ داده شود ؟ مگر نه اینکـه باید بما بگویند :

حدّ منطقی ، گفتار کوتاهی است که بر ذات اشیاء رهنمون می‌شود ؟

ناگزیر باید گفته شود : آری !

در اینصورت به‌منطقیان خواهیم گفت : آیا برای حد ، بازهم حدِّ دیگری بمیان نیامد که تا بی‌نهایت می‌رود و گفتار ایشان را باطل می‌سازد ؟! »

(. . . فحدّثونا ، إذا نحن سألنا عن «الحدّ» المستعمل فی صناعة المنطق ، ما هو؟ . . . أليس يجب أن‌یجاب عنه بجنسه وفصله؟ فيقال لنا : هو «المقال الوجیزالدّالّ علی ذات‌الشيء» . . . فلابّد من نعم ، فيقال لهم : أولیس صار للحدّ حدّ و ذهب الی ما لا نهایة له و فسد قولهم[۲]؟) .

در پاسخ ابوالنجا می‌توان از قول منطقیان گفت که :

هرچند حدّ منطقی ، نیز حدّی‌دارد و تعریف می‌شود[۳]ولی اولاً این دلیل‌نیست

۱ــ النجاة ، چاپ مصر ، فصل اول ، صفحهٔ ۳ .

۲ــ منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۱۷ و ۱۸ .

۳ــ چنانکه ابن‌سینا دررسالهٔ حدود تحت عنوان :(حدالحد) می‌نویسد: (ماذکرهالحکیم فی کتاب طونیقا : أنّه القول الدّالّ علیٰ ماهیه الشیء . أی علیٰ کمال وجوده الـذاتی

که اینکار تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و به‌فرجامی نرسد و در دام تسلسل افتد بلکه حدّ اخیر سرانجام به‌امر بدیهی می‌انجامد و در آنجا توقف می‌کند. چنانکه همین معنـی را **ابن سینا** در بخش منطق کتاب **نجات** آورده و می‌گوید:

«برای حد، اجزائی است که‌بتصور درمی‌آید ولی بسوی بی‌نهایت نمی‌رود، تـا چنان باشدکه علم باجزاءمزبور از راه اجزاء دیگری کسب شود و اینکار تا بی‌نهایت‌ادامه یابد! بلکه آن اجزاء به چیزهائی‌که بی‌واسطه تصدیق و تصور شده‌اند می‌انجامد».

(... و للحد اجزاء متصورة و لیس یذهب ذلک الی غیرالنهایه حتی تکون تلک الأجزاء انما یحصل‌العلم بها بالاکتساب من‌أجزاء أخری‌هذا شأنها إلی غیرالنهایة، و لکن الأمور تنتهی الی مصدقات بها و متصورات بلاواسطة [۱]***).***

دیگر از ایرادات ابوالنجا بر حدود منطقی آنست‌که گوید:

«... چون حدود منطقی برای اعیان موجودات عبارت از اقوال است (چنانکه گفته‌اند: ***(الحدّ هوالقول‌الدّالّ علیٰ ماهیّةالشیء)*** بنابراین با برداشتن و رفع این‌اقوال از اشیاء برای هیچ چیزی فی‌نفسه، حدّی باقی نمی‌ماند! و متکلم بدانجا می‌رسدکه هیچ فرقی میان انسان و حیوان نمی‌نهد! و این سخنِ تباه و فاسدی است».

(... اذ کانت حدود الأعیان «اقوالاً» فالشیء فی‌نفسه لا حد له مع ارتفاع «القول» علیه، فیصیرالمتکلم لا یعلم فرقاً مابین الانسان و البهیمة، و هذا فساد [۲]***).***

در پاسخ ایراد ابوالنجا باید گفت:

مراد از «اقوال» در تعریف حدّ منطقی، گفتارهائیست‌که نماینده‌ٔ علم وآگاهیِ ذهن از أعیان موجودات باشند و اگر علم و اطلاع متکلم از ذوات اشیاء برداشته شود البته نباید انتظارداشت که متکلم فرقی میان‌انسان و حیوان قائل گردد! و چنانچه‌ایراد مذکور را بخواهیم درست بشماریم برعلم نسبت به‌اشیاء هم به‌اعتباراینکه حصول‌صورتی از اشیاء به‌نزد عالم است می‌توان همین ایراد را آورد!

بهترین ایرادی که ابوالنجا بر حدّ منطقی آورده همان سخنی است‌که متفکرانِ

← و هو ما یتحصل له من جنسه‌القریب و فصله.) رساله‌ٔ حدود، چاپ مصر (که در مجموعه‌ٔ تسع رسائل فی‌الحکمة والطبیعیّات آمده) صفحه‌ٔ ۷۸.

۱ــ النجاة، بخش منطق، صفحه‌ٔ ۶۰.

۲ــ منطق و مباحث الفاظ، صفحه‌ٔ ۱۹.

پس از او نیز بر آن تکیه کرده‌اند و بزودی از اقوال ایشان آگاه خواهیم شد.

فشردهٔ گفتار ابوالنجا و همفکرانش این است که طبایع موجودات و ذوات آنها عمیقتر از آنند که با جنس و فصلِ معروف، شناخته شوند و محدود به همین اجناس و فصول باشند که این داوری تباه و باطل است.

ابوالنجا گوید:

(. . . و فی ذلک إفساد لقضائکم علیٰ أنّه لا جنس ولا فصل الّا ماذکرتم)[1]

بنظر ما این سخن، حق است چنانکه پیش از این، شمّه‌ای در این زمینه گفتیم و درحقیقت فایدهٔ حدّ منطقی، تعریف اجمالی اشیاء و مشخص نمودن آنها از یکدیگراست نه اینکه گمان کنیم با تعریف منطقی و ذکر حدود، به‌کمال ذاتی اشیاء و امور توانسته‌ایم پی ببریم و معنا و تصور کاملی از موجودات را تحصیل کنیم، و لذا آنچه شیخ الرئیس **ابن سینا** در کتاب ***اشارات*** آورده که:

(یجب أن تعلم ان الغرض فی‌التحدید . . . أن یتصور به‌المعنی کما هو !)[2].

مورد قبول ما نیست[3].

قیاس از دیدگاه ابوالنجا

ابوالنجا «قیاس» را روشی نمی‌داندکه از آن راه بتوان به‌حقایقی که مجهولند دست یافت و در اینباره فصلی را به بی‌ارزش بودن قیاس اختصاص داده است! ولی دربارهٔ «استقراء» و «تمثیل» سکوت نموده و ایرادی بر منطقیان نیاورده و پیدا است که دو روش اخیر را مردود نمی‌شمرده است.

دربارهٔ قیاس بطور خلاصه ابوالنجا می‌گوید:

اگر مقدمات قیاس، مبرهن وروشن باشند نیازی به‌ترتیب قیاس و تنظیم «صغری» و «کبری» برای «إنتاج» و اخذ نتیجه نداریم و حکمی که بعنوان «نتیجه» بدست می‌آید قبلاً واضح و از امور مشهور بوده اما درصورتیکه نتایج مبهم باشند یا در پردهٔ استتار قرار

۱ــ منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ ۲۱.

۲ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۱۲.

۳ــ به‌فصل پنجم این‌کتاب رجوع نموده و مناقشهٔ ما را نسبت به‌برخی از آراء ابن سینا ملاحظه فرمائید.

گرفته باشند، «مقدمات» نیز در «نتیجه» جاری‌نبوده وواصل به‌آن نیستند. و دراین‌باره نوشته است:

إن ظهر وأمکن تقدیم المقدمات له لا نتاجه کان حکم المنتوج منه کحکم ماظهرت مقدماته من الأمور المشهورة وکان نتیجته ظاهراً کنتج ذلک، وان استسر فلم یکن المقدمات جاریة فیه ولم یوصل الیه[1].

ابوالنجا برای اینکه مقصود مذکور را توضیح دهد به‌پاره‌ای از أمثله، تشبّث‌جسته و بنا بر آراء منطقیان، شکل قیاسی ترتیب داده و از اینکار نتیجه گرفته است که محصول قیاس چیز تازه‌ای نیست که قبل از ترتیب آن معلوم نباشد و به‌سبب قیاس معلوم و روشن گردد. از جمله می‌گوید:

«اگر منطقیان بگویند: چون گفتیم: هر انسانی زنده است آنگاه، هر زنده‌ای جوهر است این‌نتیجه برای‌ما بیرون خواهدآمد که انسان، جوهر است! ونیز چون‌گفتیم: جوهر، هرچیززنده‌ای‌باشدوزندگی برای هر انسانی است این نتیجه برای ما بیرون آیدکه جوهر برای هر انسانی است ...»

سپس ابوالنجا اظهارنظر می‌کند:

«پاسخ می‌دهیم: این دو نتیجه که برای شما بیرون آمد آیا امر پنهانی بودند یا مانند مقدماتشان آشکارند؟ اگر گویند نتایج، آشکارند گوئیم: پس ما از این مقدمات بی‌نیازهستیم وچنانچه پاسخ دهند این‌نتایج پنهان‌بودند! گمان کرده‌اند این قضیه که: «انسان جوهر است» و «جوهر برای هر انسانی است» امری مخفی بوده! واین‌گمان، تباه باشد»!

فان قالوا: إذا قلنا: کلّ انسان حیّ، فکلّ حیّ جوهر، خرج لنا: الإنســان جوهر، و إذا قلنا: الجوهر کلّ حیّ والحیاة لکل انسان خرج لنا: ان الجوهر کلّ (لکلّ) انسان... قلنا لهم: فالذی خرج من الأمرین جمیعاً أمر باطن أوظاهر کالمقدمات؟ فان قالوا: ظاهر، قلنا: فقد استغنینا عن هذه المقدمات! فان قالوا: باطن، فقد زعموا «ان الإنسان جوهر» باطن و«الجوهر لکل انسان» باطن و هذا فساد[2].

وسرانجام، ابوالنجا ازمنطقیان بر مدعای خود دلیل وشاهد می‌خواهد وخطاب به‌ایشان می‌گوید:

۱و۲ــ منطق و مباحث الفاظ، صفحات ۵۵ و ۵۶.

«درصورتیکه شما امور پنهانی و باطنی را درگذشته از مقدمات آشکار، استخراج می‌کردید، پس به‌ما دو مقدمهٔ آشکار نشان دهید که با یکدیگر قرین شده و امری مخفی را بعنوان نتیجه ظاهر سازند تا ما تسلیم شما گردیم!»

(و إن کنتم تستخرجون الباطن بالظاهر، فأرونا مقدمتین ظاهرتین اقترنتا فانتجتا أمراً باطناً حتی نسلم لکم[1]).

بررسی نظر ابوالنجا و نقد قیاس

دانستیم‌که ابوالنجا عقیده‌دارد قیاس، هیچگونه آگاهی تازه‌ای به‌ما نمی‌دهد و مشکلی‌را حل‌نمی‌کندوامرپنهانی‌راآشکارنمی‌سازد، اینک باید دید که این ادّعا تاچه‌اندازه صحّت دارد؟

البته بسیاری از قیاسهائی که در کتب حکماء و یا منطقیان و یا اهل کلام و غیر ایشان دیده می‌شود مدعای ابوالنجا را بآسانی اثبات می‌کنند ولی بطور مطلق و همواره اینچنین‌نیست. مثلاً مامی‌دانیم‌که‌یکی ازمتقن‌ترین و استوارترین دانشها، علوم ریاضی و هندسی است درحالیکه این علوم مبتنی بر قیاس می‌باشند! زیرا در علوم ریاضی با استناد به‌تعاریف‌کلی، قضایا را حل می‌کنیم ودربارهٔ آنها حکم‌می‌نمائیم و از طرفی‌آنچه برما بعنوان نتیجه معلوم می‌شود آگاهی جدید وتازه‌ایست، پس‌آیا ما حق داریم‌که‌سخنِ ابوالنجا را در این‌باره مردود شماریم و بی‌پایه تلقی کنیم؟

البته اگرزیربنای کبرای قیاس را *«إستقراء»* بدانیم، برکسی پوشیده نمی‌ماند پیش از آنکه به «نتیجهٔ‌قیاس» برسیم توانسته‌ایم ازآن نتیجه، اطلاع و آگاهی حاصل کنیم و تنها ترتیب قیاس‌را برای سهولت امر و روشنترشدن موضوع بکار برده‌ایم زیرا در استقراء، حکم‌کلی‌را ازبررسی جزئی بدست می‌آوریم؛ پس باید تحقیق‌کرد که کبرای‌قیاس در علوم هندسی و ریاضی از راه استقراء بدست می‌آید یا نه؟

فلیسین شاله در کتاب *«فلسفهٔ علمی»* می‌نویسد:

(«یکی ازفلاسفه ومنطقیون فرانسوی‌معاصربه‌نام «گبلو e. goblot[2]» به‌قیاسی‌بودن روش ریاضیات انتقاداتی‌کرده و روشن ساخته است که اگر به‌تاریخ ریاضیات مراجعه

۱ــ منطق و مباحث‌الفاظ، صفحهٔ ۵۵.

۲ــ متولد ۱۸۵۷ و متوفی در ۱۹۵۳ میلادی.

کنیم خواهیم دیدکه ریاضیات درابتدا ، تجربی یعنی استقرایی بوده است (مانندهندسه در مصر قدیم) و هرچند از قدیم الأیام ، یعنی از عهد ریاضیون یونانی ، ریاضیــات را قیاسی خوانده‌اند . ریاضیات‌هم غالباً ازاحکام کمتر کلی به‌احکام کلی‌تر می‌رسد چنانکه ما از حساب ، که‌کلیت‌آن کمتر است به‌علم جبر که‌کلی‌تر است رسیده و از هندسهٔ مسطحه به‌هندسهٔ فضائیه که کلیت آن بیشتر است می‌رسیم . از این گذشته وقتی در احکام‌هریک از این علوم دقت کنیم می‌بینیم که همین قاعده مجری است چنانکه مثلا در حساب از ضرب یک عدد صحیح یک‌رقمی در عدد صحیح یک رقمی شروع می‌کنیم و بعد عددصحیح یک رقمی را در عدد صحیح چند رقمی و سپس عدد صحیح چند رقمی را در عدد صحیح چند رقمی ضرب می‌کنیم و همین عمل را دربارهٔ اعداد کسری نیز انجام می‌دهیم . در جبر پایهٔ این تعمیم را بالاتر برده همین کار را دربارهٔ کمیت ، بدون اینکه آنرا تعیین کنیم بجای‌می‌آوریم . درهندسه نیزامر به‌همین منوال است چنانکه از آنچه درباره‌مجموع زوایای یک مثلث ثابت‌کرده‌ایم استفاده‌کرده دربارهٔ مجموع زوایای کثیرالأضلاع‌که نسبت به‌مثلث کلی‌تر است حکم می‌کنیم[1] .)

بنا بر گفتار این دانشمند ، ما برای آنکه در ریاضیات و هندسه به‌قضایای کلی برسـیم و ترتیب قیاس دهیم ، قبلاً دست به‌استـقراء زده‌ایم و البته در هر استقرایی ، جزئیات بررسی می‌شوند تااصول کلی بدست آید . پس می‌توان نتیجه‌گرفت که قیـاس ما چیزی جز بازگشت به‌گذشته و تکرار مکرّرات نیست و سود آن در ایضاح و تذکاری است که از این روش حاصل می‌شود نه از آنرو که معلومات تازه‌ای در اختیار ما می‌نهد .

اما بنظر من ، استقراء پیوسته در ساختنِ احکامِ کلیِ ریاضی یا هندسی مؤثـر نبوده‌است بلکه درمواردی نیز تمثیل منطقی بکاربرده‌شده به‌این‌معنی که مثلاً چون‌انسان دانست دو خط موازیِ و معین ، در یک امتداد زیادی به‌یکدیگر نمی‌رسند ، پذیرفت که در بیش ازاین‌امتداد نیز به‌یکدیگر نخواهندرسید و باز ، قبول کردکه خطوطِ موازیِ دیگر نیز مشمول همین‌حکم می‌باشند . یامثلاً چون‌دانست دوکمیّت مشخص‌که‌با کمیّت سوم برابرند ، خود با یکدیگر نیز مساوی هستند ، ازاینجا حکم را تعمیم داد و آنرا در تمام کمیّت‌های دیگرکه با آنها برخورد نمود ، جاری ساخت زیرا یکی از بدیهی‌ترین قوانین ذهن بشـر

۱ــ فلسفهٔ علمی ، اثر فلیسین‌شاله ، ترجمه آقای دکتر یحیی مهدوی از انتشارات‌دانشگاه تهران ، صفحهٔ ۸۱ .

اینست که اشیاء کاملاً متماثل، نفیاً واثباتا احکامی‌یکسان‌وبرابر دارند و بقول مشهـور: «حُکْمُ الْأَمْثالِ فیما یَجُوزُ و فیما لا یَجُوزُ واحِدٌ»[1] و این قانون ذهنی، مبنای استـدلال تمثیلی است. بنابراین می‌توان گفت در روشهای ریاضی و هندسی پیش از آنکه دستگاهی قیاسی ترتیب داده‌باشند تا ازمقدمات به «نتیجه» منتقل گردند، أشکال و أرقام متشابه را بایکدیگر سنجیده و أحکام یکسان درباره آنها صادر می‌کرده‌اند، زیرا انتقال به‌قواعد کلی واستخراج نتیجه‌از آنها همواره دشوارتر از سنجش با أمثال و نظائر بوده و هست و می‌توان گفت حتی در مثالهائیکه گبلو **goblot** آورده روش تمثیلی بکار رفته است مثلاً تصاعدی که در ضرب أعداد بکار می‌بریم و از عدد یک رقمی در یک رقمی آغازمی‌کنیم و به‌چندرقمی می‌رسیم همگی مبتنی برتشابه أعداد با یکدیگر است و درهرجا به‌دنبال‌نظائر و امثال رفته‌ایم زیرا أعداد چند رقمی درحقیقت همان أعداد یک رقمی هستندکه تکرارو مضاعف شده‌اند! و یا اگر مساحت کثیرالأضلاع را بدست آورده‌ایم آنرا به‌مناسبت‌شباهتی که توانسته‌ایم میان کثیرالأضلاع (غیرمنتظم) و مثلّث تشخیص دهیم، شناخته‌ایم و لذا در بدست‌آوردن مساحت‌کثیرالأضلاع آنرا به‌مثلّث‌هائی تقسیم می‌نمائیم‌ومجموعهٔ مساحت مثلّث‌ها را مساحت کثیرالأضلاع می‌شماریم. در پزشکی نیز چنین بوده و از آثار و علائم یک بیماری، دربارهٔ بیماریهائی‌که آثار مشابه داشته‌اند قضاوت می‌شده و بتدریج قواعد واصولِ کلّیِ بیماریها، ضبط‌وشناخته گـردیده‌اند وبطور کلی در بسیاری از علوم، آدمی راه طبیعی تمثیل را پیموده است.

بهرحال، چنانکه درفصل‌پیشین نیزگفتیم، اگرکبرای‌کلی قیاس از راه «استقراء» بدست آید، ترتیب شکل‌قیاسی برای رسیدن به‌نتیجه، تکرار مکرّر خواهدبود نه‌معلوماتِ تازه و جدید.

و در صورتیکه کبری از راه «تجربه» یا «تعمیم بدیهیات» (که هردو با تمثیـل سر وکار دارند) بدست آمده باشد در اینصورت نیز قیاس به‌انطباق کلی با أفراد خود، می‌انجامد که نوعی بازشناخت دقیقتر است نه دانش نوین!

مثلاً اگر ما از راه تجربه‌شناختیم: «هرجسمی که در آب داخل‌شود به‌اندازه وزنِ آبِ هم حجمش از وزنِ آن کاسته می‌گردد»[2] آنگاه چون با آب معینی برخورد کردیم و

۱ــ مراد از «یجوز» و «لایجوز» همان اثبات و نفی است.

۲ــ قانون معروف ارشمیـدس.

حکمِ کلّی مزبور را با آن تطبیق‌نمودیم درحقیقت ، دانش تازه‌ای نصیب ما نشده وبه‌علمِ جدیدی دسترسی پیدا نکرده‌ایم و جز یادآوری و انطباق با فرد و مصداق معیّن ، ما را بهره‌ای نبوده است .

بنابراین ادّعای ابوالنجا که „قیاسات منطقی ، مفیدِ معلوماتِ تازه‌ای نیستند" چندان دور از حقیقت نمی‌باشد .

فصل هشتم

ابن تیمیه، نقاد بزرگ منطق

شخصیت علمی ابن‌تیمیّه

در قرن هفتم‌هجری با متفکر بزرگی برخورد می‌کنیم‌که آثار و اندیشه‌ها ودعوت او در جهان اسلامی، مخالفان و موافقان بسیاری برای وی فراهم آورده است، این مرد همان **أبوالعبّاس، أحمدبن تیمیّه حرّانی دمشقی** (متوفی در سال ۷۲۸ هجری قمری) است که در علوم گوناگون اسلامی از أدب و تاریخ و رجال و حدیث و فقه و ملل و نحل و کلام و حکمت و تفسیر و جز اینها چیره دست و توانا بوده، **از قاضی ابوالفتح‌بن دقیق‌العید** منقول است که پس از ملاقات با ابن تیمیه درباره او گفته:

"مردی را دیدم که همهٔ دانشها در برابر دیدگانش بود، و هرچه می‌خواست برمی‌گرفت و هرچه را می‌خواست وامی‌گذارد!"

(رأیت رجلاً کلّ العلوم بین عینیه، یأخذ مایرید و یدع مایرید[1]!"

مورّخ‌مشهور، **ابن‌الوردی** (متوفی در سال ۷۴۹ هجری) که معاصر ابن‌تیمیه‌بوده و او را دیده است[2] دربارهٔ وی می‌نویسد:

"آگاهی کاملی بر علم رجال و جرح و تعدیل و طبقات راویان‌داشت، و با فنون گوناگون حدیث کاملا" آشنا بود، و در حفظ‌متون احادیث یکتا و منحصر به‌فرد شناخته

۱ــ رجوع شود به‌کتاب: "حیاة شیخ‌الإسلام ابن‌تیمیه" اثر شیخ محمد بهجت بیطار، چاپ دمشق، صفحهٔ ۱۰.

۲ــ ابن‌الوردی شرح این ملاقات را در تاریخ "تتمة‌المختصر فی‌أخبارالبشر" جلد دوم، چاپ بیروت آورده‌است وگوید: (کنت أجتمع به رحمه‌الله‌تعالی بدمشق سنه خمس عشره و سبعمأة...).

می‌شد، و درگواه آوردن و استخراج دلائل از متون، شگفت بود . . . اما علم تفسیر، در اختیار او قرار داشت! و هر شبانه‌روز به‌اندازهٔ چهار جزوه، در تفسیر قرآن یا در علم فقه یا در هردو یا در ردّ فلاسفه چیز می‌نوشت! تألیفات مهمی در بسیاری از علوم از او بجای مانده که بعید نیست به‌پانصد مجلد برسد! و در شناسائی آراء صحابه وطبقهٔ پس از آنها، مهارت بسیارداشت . . . همّت بر یاری سنّت‌خالص پیامبر و راه مسلمین‌نخستین گماشته بود، پیوسته در عبادت و تضرع بسوی خدایتعالی می‌گذرانید و سخت بر خدا توکل داشت . . . یکبار درمجلس **سلطان محمود غازان**، پادشاه خونریز مغول حضوریافت و با او سخنان درشت گفت و از وی نهراسید، غازان از او درخواست کرد تا دربارهٔ‌اش دعا کند، وی دستها را به‌دعا برداشت و دعائی به‌انصاف کرد که بیشتر بر ضدّ غازان بود! . . . . . »

(. . . كانت له خبرة تامّة بالرجال وجرحهم وتعديلهم طبقاتهم، و معرفة بفنون الحديث مع حفظه لمتونه الذى انفرد به، و هو عجيب فى استحضاره و استخراج الحجج منه . . . و امّا التفسير فسلم اليه و كان يكتب فى اليوم والليلة من التفسير، أو من الفقه، أو من الأصلين، أو من الرّد على الفلاسفة نحواً من أربعة كراريس، و له التآليف العظيمة فى كثير من العلوم و مايبعد أن تصانيفه تبلغ خمسماة مجلد! و له الباع الطويل فى معرفة مذاهب الصحابة والتابعين . . . و لقد نصر السنة المحضة والطريقة السّلفية، و كان دائم الابتهال، كثير الاستعانه، قوىّ التوكل . . . و اجتمع بالسلطان محمود غازان السفّاك المغتال و تكلّم معه بكلام خشن و لم يهبه و طلب منه الدعاء فرفع يديه و دعا، دعاء منصف، أكثره عليه[1] . . .).

ابن‌تیمیه در جهان‌اسلامی، مخالفان گوناگونی نیز دارد. گروهی از «**صوفیان**» به‌سبب آنکه وی با برخی‌از بزرگان ایشان چون «**ابن عربی**» و «**ابن سبعین**» و «**صدرالدین قونوی**» و دیگران بسختی مخالفت کرده (چنانکه کتاب *بُغيَةُ المُرتادِ فِى الرَّد على أهلِ الإلحاد مِن القائلين بالحلول والاتحاد*، اثر وی گواه بر این‌مقالست) با ابن تیمیه مخالفند.

فرقهٔ «**إماميّه**» نیز از آنرو که ابن‌تیمیه سر ناسازگاری با آنها داشته و کتاب «**منهاج السنّة النبويّة**» را در ردّ «**منهاج الكرامة**» اثر **علامهٔ حلّی** دانشمند معروف شیعی،

۱ــ تتمة المختصر فى أخبار البشر، چاپ بیروت، جلد دوم، ازصفحهٔ ۴۰۶ به‌بعد.

نگاشته با او نظر موافقی ندارند.[1]

از میان «اهل سنّت» نیز برخی چون **ابن حجر هیتمی**[2] و **نبهانی**[3] بعلت آنکه ابن‌تیمیه با «**شَدّرِحال**[4]» بسوی قبور وبزرگداشت این‌گونه امورسرسختانه مبارزه‌می‌کرده، در آثار خود با وی به‌مخالفت برخاسته‌اند.

ولی «**بیشتر دانشمندان اهل‌سنت**» چون **ابن دقیق‌العید**، و **ذهبی**، و **ابن‌مفلح**، **ابن‌کثیر**، و **ابن‌قدامه**، و **یافعی** و **زملکانی**، و **ابن‌سیّدالناس**، و **ابن‌الوردی**، و **عمادالدین واسطی**، و **شوکانی**، و **دهلوی**، و **آلوسی**، و **شیخ محمد عبده**، و **رشید رضا**، و دیگران از

۱ــ از ابن حجر عسقلانی شافعی نقل شده‌که بین علاّمهٔ حلّی (ابن‌المطهّر) و ابن‌تیمیّه در سفر حج ملاقات افتاد وسخنانی درمیان‌رفت. ابن‌تیمیه‌که علاّمهٔ حلّی را نمی‌شناخت سخنان او را پسندید و از وی پرسید توکیستی؟ ابن‌المطهّرپاسخ داد: من همانم‌که تو در کتاب خود او را «ابن‌المنجّس» خوانده‌ای!! و میانشان انس و دوستی افتاد. (وحدت اسلامی را از این‌مردان بزرگ باید آموخت).

(ان ابن‌المطهّر لما حجّ هو وابن‌تیمیّه وتذاکرا و أعجب ابن‌تیمیه کلامه! فقال من تکون یا هذا؟ فقال: الذی تسمیه «ابن‌المنجّس!!» فحصل بینهما انس و مباسطة).

رجوع شود به: «الدرر الکامنة، چاپ حیدرآباد دکن، جلد دوم حاشیهٔ صفحهٔ ۲۷۲».

۲ــ به‌کتاب: «جلاءالعینین فی محاکمة الأحمدین» چاپ مصر، تألیف ابن‌آلالوسی بغدادی نگاه کنید.

۳ــ نبهانی، صاحب‌کتاب: «وسائل الوصول الی شمائل الرسول» و متوفی در سال ۱۳۵۰ هجری است. مؤلف «ریاض‌الجنة» دربارهٔ آثار نبهانی نوشته: (خلط فیها الصالح بالطالح و حمل علیٰ أعلام الإسلام کابن تیمیّه و ابن قیّم الجوزیّه حملات شعواء و تناول بمثلها الإمام آلوسی المفسّر والشیخ محمد عبده والسّید جمال‌الدین الافغانی و آخرین) به‌مقدمهٔ کتاب وسائل الوصول، چاپ لبنان، صفحهٔ ۶ بنگرید.

۴ــ مقصود از «شَدّرِحال» چنانکه فُضلاء می‌دانند بارسفربستن ازراههای دور برای زیارت قبور است و مستندِ ابن‌تیمیه در این رأی، حدیث نبوی «لاتَشُدُّوا الرِّحالَ الخ» و دیگر آثار است که مخصوصاً در کتاب «الرَّدُّ عَلَی‌الإِخنائی» آنها را آورده و تفصیل داده‌است.

او تجلیل بسیار کرده و وی را ستوده‌اند[1].

بنظر نویسنده هرچند جایگاه ابن‌تیمیه در فرهنگ اسلامی رفیع بوده و فوائـد آثارش قابل انکار نیست اما قبول سخن وی بی چون وچرا نیز روا نخواهد بود و از نقـد آراء وی نباید خودداری نمود چنانکه ما نیز در این‌کتاب از اینکار پرهیز نداشته‌ایم.

از کارهای برجسته‌ٔ ابن‌تیمیه که باید عمیقاً ارزیابی شود تلاشی است که او برضدّ منطق و فلسفه‌ٔ ارسطوئی از خود نشان داده، این کوشش در آثار گوناگون وی بـویژه در کتـاب: «*نصیحةُ أهلِ الإیمانِ فِي الرَّدِّ علیٰ منطقِ الیونان*» بخوبی نمایان است، کتاب مزبور همانست که با عنوان: «*الرَّدُّ عَلَی المنطقیّن*» به‌سال ۱۳۶۸ درهند به‌چاپ رسیده و در دسترس قرار دارد.

ابن قیّم جوزیّه که از بزرگترین شاگردان مصنّف بوده ضمن کتاب: «*مفتاحُ دارِ السَّعادة*» دربارهٔ اثر استادش می‌نویسد: «در دو کتاب بزرگ[2] و کوچک خود، شگفتیهای بسیار آورده و رازهای منطقیان را نمایان ساخته و پرده‌های ایشان را دریده است!»

(... اتی فی کتابیه الکبیر والصغیر بالعجب العجاب وکشف أسرارهم و هتک أستارهم)[3].

چیزی که در نوشته‌ها و آثار ابن‌تیمیه موجب شگفتی و إعجاب می‌شود، احاطه‌ٔ غریب این‌مرد بر آراء گوناگون دانشمندان هر علم و فن است بویژه چون در فنّ منطق یافلسفه‌ٔ یونانی وارد می‌شود گفتار ***ابن‌خلدون*** را در «مقدّمه» به‌یاد می‌آورد که نوشته‌است: «مسلمانانِ اهل‌نظر، بادانشهای یونانی همراه‌شدند و درهر فنّی مهارت‌یافتند

۱ــ برای آگاهی از احوال و آثار ابن‌تیمیه علاوه بر دو کتاب «جلاء العینین فی محاکمة الأحمدین» و «حیاة‌الشیخ الاسلام ابن‌تیمیه»، به‌کتابهای: «العقود الدرّیة فی مناقب شیخ الإسلام أحمدبن تیمیّه» اثرشاگردش، حافظ شمس‌الدین‌مقدّسی چاپ مصر و کتاب: «القول الجلیّ فی ترجمة شیخ الإسلام ابن‌تیمیة الحنبلیّ» اثر صفی‌الدین بخاری، چاپ مصر و کتاب: «الکواکب‌الدرّیة فی‌مناقب‌الإمام ابن‌تیمیه» چاپ‌مصر و کتاب: «ابن‌تیمیّة» اثر استاد محمد ابوزهره، چاپ مصر نیز رجوع شود.

۲ــ کتاب بزرگ ابن‌تیمیه‌که برضد منطقیان نوشته همان: نصیحة أهل‌الإیمان الخ است‌که در ۵۴۵ صفحه به‌چاپ رسیده است.

۳ــ مفتاح دارالسعادة، چاپ بیروت، صفحه‌ٔ ۱۵۸.

و اندیشهٔ ایشان در علوم مزبور به‌نهایت رسید و با بسیاری از آراء معلّم اول (ارسطو) مخالفت کردند!»

(... عکف علیها النظار من اهل الاسلام و حذقوا فی فنونها و انتهت الی الغایة أنظارهم فیها و خالفوا کثیراً من آراء المعلّم الأول[1].

ابن‌تیمیّه در آغاز کتابش می‌نویسد:

«... من پیوسته می‌دانستم که هشیار را به‌منطق یونانی نیازی نیست و کودن نیز سودی از آن نمی‌برد، باوجود این، قضایای منطق را درست می‌پنداشتم زیراکه بسیاری از آنها را صادق دیده‌بودم، سپس خطای دسته‌ای از قضایای آن‌بر من آشکار شد و در این باره چیزی نوشتم. بعد از آن، هنگامی‌که در اسکندریه بودم شخصی به‌نزد من آمد که ملاحظه‌کردم از راه ایجادهراس! وتقلید، مدّعیانِ فلسفه را بزرگ می‌شمارد! ومن برخی از نادانیها و گمراهیهائی راکه در خور آنها بود برای وی یاد کردم و این‌موضوع موجب شد که درجلسه‌ای میان ظهروعصر، شرحی را که‌آن‌زمان بر ردّ منطق‌آورده بودم، بنوشتم سپس‌آن نوشته را درجلسات دیگر دنبال کردم تا به‌پایان رسید و قصد اصلی من متوجه منطق‌نبود بلکه معطوف به‌چیزهائی بود که در الٰهیّات‌بر ردّ‌ایشان نوشتم، و برمن روشن شده بسیاری از اصولی که درمنطق یاد می‌کنند از بنیادهای فاسدِ گفتارِ ایشان درالٰهیّات مایه گرفته‌است، مانند آنچه دربارهٔ ماهیّت اشیاءذکر کرده‌اند که از صفاتی ترکیب یافته که آنها را **ذاتیّات** نام نهاده‌اند، وآنچه درمنحصربودن راههای‌دانش در بحث از**حدود وقیاسهای برهانی** آورده‌اند، بلکه آنچه دربارهٔ حدود منطقی‌که *تصورات بدانها* **شناخته می‌شوند** ذکرنموده‌اند، بلکه آنچه ازصور *قیاس ومواد جزمی ویقینی‌آنها* مذکورداشته‌اند[2] (همگی مولود فسادِ گفتارِ ایشان در مباحث الٰهیّات است)».

(... فانّی کنت دائماً أعلم انّ المنطق الیونانی لا یحتاج الیه الذکیّ ولا ینتفع به البلید و لکن‌کنت أحسب أنّ قضایاه صادقة، لما رأیت من صدق کثیر منها، ثم تبیّن‌لی فیما بعد خطأ طائفة من قضایاه و کتبت فی ذلک شیئاً، ثم لمّا کنت بالإسکندریّة اجتمع

۱ــ مقدمهٔ ابن‌خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۴۸۱.

۲ــ از اینجا باید به‌مواد ومسائلی که در منطق ارسطو مورد ستیزه و مخالفت ابن‌تیمیّه قرار گرفته‌اند پی برد و بیان فوق را در حکم «فهرست» آنها شمرد وچنانکه ملاحظه می‌شود، نقد ابن‌تیمیّه شامل مهمترین مسائل منطقی یونانی است.

*بی من رأیته یعظّم المتفلسفة بالتهویل والتقلید ! فذکرت له بعض ما یستحقونه من التجهیل والتضلیل و اقتضی ذلک انی کتبت فی قعدة بین الظهر والعصر من الکلا م علی المنطق وما علّقته تلک الساعة ، ثم تعقبته بعد ذلک فی مجلس الی ان تمّ ، و لم یکن ذلک من همّتی فان همّتی انما کانت فیما کتبته علیهم فی الإلٰهیات و تبیّن لی ان کثیراً مما ذکروه فی المنطق *هو من اصول فساد قولهم فی الالٰهیات مثل ماذکروه من ترکب الماهیات من الصفات التی سموها ذاتیات ، و ما ذکروه من حصر طرق العلم فیما ذکروه من الحدود و الأقیسة البرهانیات ، بل فیما ذکروه من الحدود التی بها تعرف التصورات ، بل ما ذکروه من صور القیاس و مواد الیقینیات*[1] .

ابن‌تیمیه با این اندیشه و مبنیٰ در راه دفاع از الٰهیّات اسلامی پیکار خود را با منطق ارسطوئی آغاز می‌کند و بهمین جهت ضمن کتاب بزرگ خویش درمیان بحث منطق به‌مسائل الٰهیّات می‌پردازد وآراء فلاسفه را دراوصافی‌که از مبداء آفرینش و وحی‌وفرشتگان وجز اینها آورده‌اند تخطئه می‌نماید و مباحث عمیق و عظیمی را به‌میان می‌آورد که شرح و بیان همهٔ آنها از وظیفه‌ای که این‌کتاب بعهده گرفته بیرون است و نیاز به‌نوشتن‌کتابی جداگانه دارد .

اینک ما ، دراینجا کوشش می‌کنیم بدون‌ورود درمباحث خطیرالٰهیّات گوشه‌هائی از نقد ابن‌تیمیه‌را دربارهٔ منطق بیاوریم والبته از پیگیری وتحقیق چنانکه معمول‌ما است ، خودداری نمی‌کنیم .

چکیده‌ای از سخنان ابن‌تیمیّه در ردّ منطق

ابن‌تیمیه درآغاز کتاب خود ، اصطلاحات اهل منطق را درباره «**حد**» یا «**قول شارح**» و هرچه با آن پیوند دارد توضیح می‌دهد و نیز به «**قیاس**» که به‌اعتبار مادّه‌اش به «**برهان**» و «**جدل**» و «**خطابه**» و «**شعر**» و «**سفسطه**» تقسیم‌شده ، می‌پردازد و «**کلّیّات خمس**» را که حدود منطقی بر بنیادآنها ساخته شده‌اند ، بیاد می‌آورد و به‌بحث «**قضایا**»

---

* دراصل نسخه چنین‌آمده (فی أصولهم فی الإلٰهیات وفی المنطق) که بنظر درست‌نرسید و با مراجعه به‌کتاب «صون‌المنطق والکلام» تصحیح شد .

۱ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، چاپ هند ، صفحهٔ ۴ ، و صون‌المنطق والکلام ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۲۵۲ .

و «*راههای استدلال*» و «*صور گوناگون قیاس*» و بالاخره به «*قیاس شمول*» و «*تمثیل*» و «*استقراء*» اشاره می‌کند و بدینصورت در ضمن فصل کوتاهی، مباحث منطق را یادآور می‌شود. آنگاه می‌نویسد که:

اساس سخن ما دربارهٔ منطق بر **چهار مقام** تکیه دارد (هرچند درخلال بحث به‌مسائلِ دیگرِ منطق نیز بطور ضمنی می‌پردازد) که دو مقام آن، سلبی و دو مقام دیگر، ایجابی است.

اما دومقام سلبی، یکی‌آنست که منطقیان می‌گویند: «**به‌تصوّر دلخواه جز از راه حدّ منطقی نتوان رسید!**».

و دیگر آنکه گویند: «**به‌تصدیق دلخواه جز از راه قیاس نمی‌توان نائل آمد!**»

واز دو مقام‌ایجابی، یکی‌آنست که‌اهل منطق ادعا می‌کنند: «**حدّ منطقی موجب علمِ به‌تصورات می‌شود!**» و دیگر آنکه. «**قیاس یا برهان قیاسی سبب علم به‌تصدیقات می‌گردد!**».

(*الکلام فی اربع مقامات، مقامین سالبین، و مقامین موجبین.*

فالأولان: احدهما فی‌قولهم: «أنّ التصورالمطلوب لا ینال الّا بالحد!» والثانی: «أنّ التصدیق المطلوب لا ینال الّا بالقیاس!»

والآخران: فی «أنّ الحدیفید العلم بالتصورات» و «ان القیاس أو البرهان الموصوف، یفید العلم بالتصدیقات! (۱)).

آنگاه به‌شرح و تفصیل این چهار مقام می‌پردازد و در تخطئهٔ آراء اهل منطق سخت می‌کوشد.

اینک شایسته است‌که بطور اجمال،نظری به‌آراء ابن‌تیمیه دراین زمینه‌ها وبرخی از مباحث ضمنی و «استطرادی» که درمیان مسائل اصلیِ منطق مطرح کرده بیفکنیم‌وسپس دربارهٔ هرکدام تحقیق و داوری کنیم.

ابن‌تیمیّه و حدود منطقی

چنانکه دانستیم نیمی از اختلافات بنیادی ابن‌تیمّیه با منطقیان بر سر «حدّ منطقی» و ارزش و اعتبار آنست. ابن‌تیمّیه با این نظر که به‌تصورات غیربدیهی جز از راه

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیین، صفحهٔ ۷.

«حدود» نمی‌توان رسید سخت مخالفست و در این‌باره دلائل گوناگون و متعددی نشان می‌دهد.

از میان بیانات «مفصّل» او، طرح یک نقطه نظر و پیگیری و کاوش دربارهٔ آن مناسب می‌نماید، ابن‌تیمیه می‌نویسد:

«... تاکنون حدصحیحی که با اصول اهل منطق سازگار باشد برکسی معلوم نشده بلکه از هرحدّی روشنتر «***حدّ انسان***» به «***حیوان ناطق***» است که اعتراضات مشهوری بر آن شده[1] و نیز «***حدّ خورشید***»[2] و امثال آن، تا آنجا که ***دانشمندان اخیر علم نحـو،*** چون در بحث حدود وارد شدند برای «***اسم***» بیش از بیست حدّ یاد کرده‌اند! که همگی برطبق اصول منطقی مورد اعتراض قرار گرفته است! و گفته شده که بتدریج برای «اسم» هفتاد حدّ! بیان نمودند که هیچیک از آنها بنا به‌مشرب اهل منطق درست نیامده! چنانکه ***ابن‌أنباریِ*** متأخّر[3] آورده‌است، و نیزدانشمندان علم اصول فقه، برای «***قیاس***»[4] بیست و چند حدّ ذکر کرده‌اند که همگی مورد اعتراض واقع شده‌اند و تمام حدودی‌که در کتب فیلسوفان وپزشکان و نحوی‌ها و اصولی‌ها و متکلمان، مذکور آمده بنا بر مشرب اهل

۱ــ مانند اینکه گفته‌اند: اگر انسان‌را «حیوان ناطق» بخوانیم و حیوان‌را «جسم حسّاس» بشماریم باید «أفلاک» که بعقیدهٔ منطقیّون وحکمای سابق، دارای‌جهت جسمانی ونفوس فلکیّه و قوّهٔ ناطقه هستند نیز «انسان» شمرده شوند! واما امروز که این عقیده فرسوده و کهنه وباطل شده است این سئوال پیش آمده که: اگر در مسافرتهای فضائی با موجوداتی برخورد کنیم که از نیروی عقل و نطق درونی بهره داشته باشند ولی درصورت و هیئت و احساسات با آدمی متفاوت باشند بازهم بنا به‌تعریف: «اَلْاِنْسانُ حیوانٌ ناطقٌ» بایدآنها را «انسان» دانست؟!!

۲ــ پیش از این «حدّ خورشید» را از قول ابن‌سینا آورده و به‌نقد آن پرداختیم.

۳ــ مقصود، کمال‌الدین عبدالرّحمٰن بن محمد أنباری نحوی، صاحب کتاب: «الإنصافُ فی مسایلِ الخِلافِ بَیْنَ البصریین والکوفیّین» است که درسال ۵۷۷ هجری‌قمری وفات یافته، نه ابوبکر محمدبن قاسم أنباری، متوفی در سال ۳۲۸ هجری.

۴ــ قیاس دراصطلاح علم‌اصول‌فقه وهمچنین درمیان متکلمان اسلامی با قیاس به‌اصطلاح منطقی فرق دارد، اصولی‌ها و متکلمان به‌چیزی قیاس می‌گویند که در منطق «تمثیل» نامیده می‌شود و مراد ابن تیمیّه در اینجا همان قیاس اصولی است.

منطق درخور اعتراض است! واگر ادعای درستی و صحتِ برخی از آنها شود بسیار اندکند بلکه چنین حدّی درمیان نیست! پس اگر تصور اشیاءرا موقوف بر شناسائی حدود منطقی بدانیم لازم آید که تاکنون مردم بهیچوجه تصور امور خویش را نکرده باشند! و چون «تصور» میسر نشد «تصدیق» هم ممکن نمی‌گردد، بنابراین در نزد فرزندان آدم هیچ دانشی از مجموعهٔ علوم نباید موجود باشد و این از بزرگترین سفسطه‌ها است!»

(. . . أنّه الی الساعة لا یعلم للناس حد مستقیم علی أصلهم ، بل أظهرالا شیاء «الإنسان» وحدّه ب «الحیوان الناطق» علیه الا عتراضات المشهوره و کذلک حدّ «الشمس» وأمثال ذلک حتی أنّ النحاه لمّا دخل متأخّروهم فی الحدود ذکروا للاسم بعضه وعشرین حدّاً وکلّها معترض علیها علی أصولهم! و قیل أنهم ذکروا للاسم سبعین حدا لم یصح شیئ منها! کما ذکرابن الأنباری المتأخّر. و الأصولیّون ذکروا للقیاس بضعة و عشرین حدّاً و کلّها معترض علی أصلهم وإن قیل بسلامة بعضها کان قلیلاً بل منتفیاً! فلوکان تصورالأشیاء موقوفاً علی الحدود لم یکن إلی السّاعة قد تصورالناس شیئاً من هذه الأمور! والتصدیق موقوف علی التصوّر فاذا لم یحصل تصوّر، لم یحصل تصدیق! فلا یکون عند بنی آدم علم فی عامّة علومهم و هذا من اعظم السفسطة[۱]).

ابن‌تیمیه در پی این بیان، تأکید می‌ورزد که:

«تصور ماهیت اشیاء نزد منطقیان تنها از راه حدّ حقیقی فراهم می‌گردد و حدّ مزبور از ذاتیّات مشترکه و ممیّزه تألیف شده است که مرکّب از جنس و فصل باشد و بیان این حدّ یا محالست یا دشوار! چنانکه خودشان بدان اقرار کرده‌اند، در اینصورت هیچ حقیقتی ازحقایق را دائما " یاغالبا " نمی‌توان تصورکرد، با اینکه حقایق به‌تصور درمی‌آیند! بنابراین دانسته شد که تصورات، از حدود منطقی بی‌نیازند».

(. . .ان تصور الماهیة انما یحصل عندهم بالحدّ الذی هوالحقیقی المؤلف من الذاتیات المشترکة والمیزة و هوالمرکّب من «الجنس» و «الفصل» و هذا الحدّ إما متعذّر او متعسّرکما قد أقرّوا بذلک و حینئذ فلا یکون قد تصور حقیقة من الحقائق دائماً أوغالباً و قد تصور الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحدّ[۲]).

۱و۲ـ الرّدّ علی المنطقیّین ، صفحات ۸ و ۹ .

تحقیق در رأی ابن‌تیمیّه

چنانکه ملاحظه‌شد ابن‌تیمیه برهان‌بی‌نیازی ازحدود منطقی را بر بنیاداعترافی نهاده‌که منطقیان درباره‌دشواری‌حدّ ابراز داشته‌اند ودرآثار ایشان بوضوح دیده‌می‌شود.

سهروردی در کتاب «*حکمة‌الإشراق*» می‌نویسد:

«آوردن حد، چنانکه فلاسفهٔ مشّاء به‌آن ملتزم شده‌اند برای انسان ناممکـن است و پیشوای مشّائیان (یعنی *ارسطو*) نیز به‌دشواری آن اعتراف کرده است.»

(انّ‌الإتیان علی‌الحدِّ کما التزم به‌المشّاؤون‌غیرممکن‌للانسان و صاحبهم‌اعترف بصعوبة ذالک)[1].

درباره دشواری و صعوبت حدّ، هرچند بنیانگزار منطق یعنی ارسطو و مفسّـران بزرگ‌آن چون *ابن‌سینا* بدان اذعان نموده‌اند ولی «*ابوالبرکات بغدادی*» (متوفی به‌سال ۵۴۷ هجری قمری) در کتاب «*المعتبر*» سخن ابن‌سینا را نپذیرفته است و زیر عنـوان:

(فی حکایة ما أورده من‌استصعب قانون التحدید و جعله فی حدود الامتناع و تسهیـل تلک الصعوبة و تجویز ذلک الممتنع)[2].

گفتار شیخ‌الرئیس را نقد کرده و آوردن حدود منطقی را آسان می‌شمارد!

خواجه‌طوسی درکتاب «*أساس الاقتباس*» به‌سخن طرفین اشاره نموده وبدینگونه رفع اختلاف نموده است:

(حد، به‌حقیقت‌آن‌بُوَد که مساوی به‌حدودبُوَد درمعنیٰ.وخواجه‌ابوعلی‌سینا درصعوبتِ تحدیدِ أعیانِ موجودات، مبالغتی‌عظیم‌کرده است... و بعضی اهل صناعت[3] *این‌سخن بر او ردّکرده‌اند ودرسهولتِ تحدید مبالغه کرده وگفته: حد، بحسب اسم باشد و اسم، بحسبِ تصورِ واضع و فهمِ مستمع!*

و حق آنست که اگر حدِّ حقیقیِ تامّ خواهند که مطابق محدود بُوَد بالذات و فی نفس‌الأمر بی‌زیادت و نقصان، حال بر این جمله بُوَد که ابوعلی گفته است. و اگر تعریف خواهند بحسب تصوّرِ متصرّ، حال بر این جمله بُوَد که این معترض‌گفته است چه از تصوّرِ چیزی معلوم بُوَدکه کدام معنیٰ‌بالذّات در وی داخل است وکدام معنیٰ خارج. واین‌است

۱ــ حکمة‌الإشراق، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۱.

۲ــ المعتبر، چاپ حیدرآبادِ دکن، جزء اول، صفحهٔ ۶۴.

۳ــ مقصود همان ابوالبرکات بغدادی است.

علّتِ آنک یک چیز را بحسب اعتباراتِ مختلف ، حدودِ مختلف گویند چنانک «صورت» و«طبیعت» و «قوّت» را در عالم طبیعی ، با آنک به‌حقیقت هرسه بحسب ذات یکی‌اند . وآن حدود ، حدود مفهومات مختلف باشد که از آن اعتبارات لازم آید[۱] .

این گفتار طوسی در دشواری حدِّ تامّ ، سخن دیگر ابن‌تیمیه را بیاد می‌آورد که در اثبات صعوبت حدِّ منطقی می‌نویسد :

« هیچ تصوری نیست مگر اینکه بالاتر و کاملتر از آن ، تصوری دیگر وجود دارد. و ما هیچ موجودی را با تمام لوازمش وبگونه‌ای که چیزی نادر ازآن نیز بر ما پنهان‌نماند تصور نمی‌کنیم‌و هرچندکه صفات بیشتری از موجودات را درخاطر بگیریم ، تصورما کاملتر خواهد بود . . »

(. . . أنّه ما من‌تصورالّاوفوقه تصورأتمّ منه وأنّا نحن لانتصوّر شیئاً بجمیع‌لوازمه حتی لایشذّ عنّا منهاشیئ وأنّه کلّما کان‌التّصور لصفات المتصوّر أکثر ، کان‌التّصورأتمّ)[۲]

پیش از ابن‌تیمیّه ، سهروردی در کتاب «حکمةالإشراق» تقریبا" شبیه همین بیان را در إثبات دشواری حد بدین‌صورت آورده است :

«کسی‌که صفات ذاتی اشیاء را بدانگونه که شناخته در ذهن آوَرَد ، خاطر آسوده ندارد ازاینکه اموذاتیِ دیگری‌هم وجود داشته باشند که او از آنها در بی‌خبری بسربَرَد و شخصی که دربارهٔ حدود از او توضیح می‌خواهد یا با وی در این زمینه منازعه می‌کند حق دارد که آن ذاتیّات را نیز از او بخواهد ، و در این هنگام معرّف نمی‌تواند بگوید که اگر صفتِ دیگری هم وجود داشت من بر آن آگاهی می‌یافتم! چرا که بسیاری از صفاتِ اشیاء آشکار نیستند . . »

(. . . من ذکر ما عرف من‌الذاتیات لم یأمن من وجود ذاتی آخر غفل عنه ، و للمستشرح‌أوالمنازع أن یطالبه بذلک ولیس للمعرّف حینئذ أن یقول : لوکانت صفةأخری لاطّلعت علیها ! إذکثیر من الصفات غیرظاهرة[۳]) .

باتوجه به‌سخن‌ابن‌تیمیه وسهروردی ، موجودات جهان‌هستی پیچیده‌تر وعمیقتر

۱ــ أساس‌الاقتباس ، چاپ دانشگاه تهران ، صفحهٔ ۴۴۱ و ۴۴۲ .

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۹ .

۳ــ حکمةالإشراق ، صفحهٔ ۲۱ .

از آنند که انسان بتواند از راه نمودها وظواهر امور کاملا " آنها را بشناسد[1]، چه رسد به آنکه کمال شناسائی را محدود به این راه نماید! و از همین رو، حدود منطقی که بصورت سطحی، معرّفیِ حقایقِ اشیاء ودریافت صورت کاملی از آنها را بعهده گرفته‌اند، کارشان نیمه‌تمام و ناقص است. گفتار این دو دانشمند مسلمان، لزوم ژرف‌نگری وتعمّق در اشیاءرا بیش از پیش گوشزد می‌کند وسخنشان نمودار این معنی‌است که همواره برای هستی، أبعاد ذاتی دیگری، غیر ازآنچه با حواس ظاهری‌شناخته‌ایم باید فرض کرد و به‌ظواهر امورنباید بسنده نمود.

البته حوادث روزگار وپیشرفت علوم تجربی، درستی گفتار این دو دانشمند (و پیش از ایشان، ابوالنجا الفارض) را تأیید نموده و به‌روشنی ثابت‌کرد تعاریف وحدودی که علمای منطق از راه **جنس و فصل** برای بسیاری از اشیاء محسوس وضع کردند، ناقص و سطحی است ــ چنانکه پیش ازاین نشان‌دادیم ــ تا چه رسد بحقایقی که از دسترس حس وتجربهٔ آدمی دورند! و اگر محقّقان بعدی به‌پیروی از این قاعده، در موجودات‌طبیعی ژرفنگری و تعمّق می‌کردند و از راه تجـربه و نیز تعقّل، بیش از پیش در طبیعت جستجو نموده ومی‌کاویدند اینک‌آگاهی ازعلوم طبیعی درمیان مسلمین مقام و موقع دیگری‌داشت وباتوجه به‌اینکه نقدها و آراء ابوالنجا و ابن‌تیمیه و امثال ایشان مدتها پیش از نقّـادان غربی درجامعهٔ اسلامی بروز وظهور نموده‌بود، تقدّم مسلمانان درآینده نسبت به‌شناسائیِ بیشترِ نظامِ آفرینش و طبایع اشیاء محرز و مسلّم می‌گردید بویژه که قرآن کریم نیز مکـرّر مسلمین را در گرایش به‌این‌راه تشویق وتحریض بلکه امر کرده بود و آیات شریفه‌ای‌چون:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَ مٰا خَلَقَ اللّٰهُ مِن شَيْءٍ (الأعراف/ ۱۸۵)

قُلِ انْظُرُوا مٰاذٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ (یونس/ ۱۰۱).

و أمثال این‌دو، شاهد این‌مقال است.

فایدهٔ حدّ از دیدگاه ابن‌تیمّیه

دراینجا پرسشی پیش می‌آید که آیا حدّ منطقی از دیده‌ابن‌تیمیه چه‌سودی دارد و آیا تلاش اهل منطق برای بدست‌دادن حدود، بکلی بی‌ارزش و بی‌فایده و لغو است؟!

۱ــ چنانکه پیش از ابن‌تیمیه وسهروردی «ابوالنجا الفارض» نیز به‌این‌حقیقت اشاره‌کرده است و سخن او در این‌باره در فصل هفتم گذشت.

ابن‌تیمیّه در بخش دوم کتاب خود به‌این پرسش، پاسخ می‌دهد و در این‌باره می‌نویسد:

« اهل تحقیق و بینش، فائدهٔ حدّ منطقی را همین اندازه می‌دانند که: **حدّ، موجب تمیز محدود ازدیگراشیاء می‌شود** و از این‌جهت بی‌شباهت به‌اسم نیست. اما اینکه گمان رود فایدهٔ حدّ آنست که صورت کاملی از محدود و حقیقت آنرا تعریف کند، این ادّعای طرفداران منطق یونانی یعنی پیروان ارسطو است و همچنین مسلمانانی که در پی آنها رفته و از ایشان تقلید کرده‌اند و دیگران.»

(المحقّقون من النّظّار يعلمون أنّ الحدّ، فائدته: «التميیز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته تصويرالمحدود و تعريف حقيقته و انّما يدّعي هذا، أهل المنطق ـ اليوناني ـ أتباع ارسطو ـ و من سلك سبيلهم و حذاحذ و هم تقليداً لهم من الإسلاميّين و غيرهم[1].

آنگاه ابن‌تیمیه خاطرنشان می‌سازد که اگر می‌بینیم بیان حدود منطقی بر روش پیروان ارسطو در مباحث **اصول دین و فقه اسلامی** راه یافته است این نفوذ، پس‌از**غزالی** یعنی از اواخر قرن‌پنجم هجری روی‌داده و پیش از آن بی‌سابقه بوده است وهمهٔ متفکران و متکلمان اسلامی از **معتزله و أشاعره و کرامیّه و شیعه و پیروان ائمهٔ أربعه** و دیگران برای حدود منطقی بیشتر ازاین ارزشی قائل نبوده‌اند که محدود را از دیگر اشیاء جَدا می‌کند و موجب تمیز آن می‌شود.

سپس‌ابن‌تیمیه بعنوان‌نمونه، از کتاب «**شرح‌الإرشاد**»[2]گفتارامام **الحرمین‌جوینی** را در این‌باره می‌آورد که وی گفته است:

« مقصود از وضع حدود در اصطلاح متکلمان، پرداختن به‌خاصیت و حقیقتی از اشیاءاست‌که‌موجبِ جدائی هرچیز از دیگر چیزها می‌گردد.»

(القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصّة الشيئ و حقيقته التي يقع بها الفَصْل بينه و بين غيره[3].

۱ـ الرد علی‌المنطقیین، صفحهٔ ۱۴.

۲ـ این‌کتاب در علم کلام نوشته شده و توضیحی است برکتاب: «الإرشاد فی قواعد ـ الاعتقاد»اثر متکلم مشهوراهل سنت، ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی (متوفی درسال ۴۷۸ هجری قمری) که شاگردش ابوالقاسم انصاری آنرا شرح کرده است. جوینی استاد غزالی بوده و به‌امام الحرمین شهرت دارد. ۳ـ الرد علی‌المنطقیین، صفحهٔ ۱۶.

آنگاه ابن‌تیمیّه از کتاب «*معیارالعلم*» اثر ابوحامد *غزالی* نقل می‌کند که اوگفته است:

« چون وضع حدّ منطقی در نهایت دشواری است، متکلمان به‌همین اکتفاکرده‌اند که مقصود ازحدّ، تمیز اشیاء ازیکدیگراست». (... *لما عسر اکتفی المتکلمون بالتمییز*)[1].

سپس ایراد غزالی را بر متکلمان می‌آورد که وی گفته:

« اگرچنان باشدکه متکلمان‌گویند، لازم آید در هنگام وضع حدّ، تنها به‌خواص اشیاء بسنده گردد و مثلاً درباره حدّ *اسب* گفته شود: **شیهه زننده**! و درباره حدّ *انسان* بگوئیم **خندان**! ودرباره حدّ سگ گفته‌شود: **پارس‌کننده**! واین از غرض منطقی درتعریف ذات اشیاء بسیار دور است».

(*ویلزم علیه‌الاکتفاء ب «الخواص» فیقال فی حدّالفرس، أنّه «الصّهال!» وفی حد الانسان، انّه «الضحّاک» و فی‌الکلب، انّه «النّباح» و ذلک فی غایة‌البعد عن غرض التعریف لذات المحدود*)[2].

ابن‌تیمیه در پاسخ غزالی می‌گوید:

« حدودی که منطقیان آورده‌اند نیز بیش از این چیزی را نمی‌رساند و تصویر حقیقی از ذات اشیاء را به‌دست نمی‌دهد!»

(*کذالک سائرالحدود هی غیر محصلة لتصویر ذات‌المحدود*)[3].

یعنی خواه انسان‌را «*حیوان خندان*» بگوئیم یا بقول اهل منطق «*حیوان‌ناطق*» بخوانیم، چندان تفاوتی نخواهد داشت و بهرصورت، از حقیقت انسان و ژرفنای ذات او پرده برداشته‌نشده و این الفاظ، معرّف گوهر آدمی نیست. تنها چیزی که هست بقول ابن‌تیمیه، فایده‌ٔ این حدود اینست که: «همچون نامها، معلومات انسان را به‌یاد وی می‌آورند ــ نه‌آنکه صورتِ حقیقیِ اشیاء را بدست دهند ــ و نیز سبب تمیز چیزی از دیگر اشیاء می‌شوند و یا اینکه از راه **مقایسه** و سنجش میان چیزهائی، موجودی را بطور سطحی

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۲۱، مقایسه شود با معیارالعلم، چاپ مصر (به‌کوشش دکتر سلیمان دنیا) صفحهٔ ۲۸۳.

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۲۱، مقایسه‌شود با معیارالعلم، صفحهٔ ۲۸۳ (با اندک اختلافی در الفاظ).

۳ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۲۳.

تعریف می‌نمایند » .

(. . . و إنّما المقصود أنّها من جنس فائدة الأسماء و أنّها » مذکّرة « لا » مصوّرة « أو معرفة بالتسمیة ممیّزة للمسمیٰ من غیره أو معرفة بالقیاس[1] .

وجود و ماهیّت

ابن‌تیمیّه در خلال بحث حدود به‌مباحث گوناگونی بتناسب می‌پردازد که بسی درخور اهمیّت و ارزش‌اند و در منطق و فلسفه سخت مورد توجه قرار دارند . از جملـه ، اختلاف **« وجود » و « ماهیّت »** و فرق میان **« ذاتی » و « عرضی »** است .

دربارهٔ موضوع نخست ، بهترآنست‌که در فلسفه گفتگو از آن بمیان آورده شود و بصورتی گسترده در پیرامون آن سخن گفته آید ، در اینجا همین اندازه یادآور می‌شودکه ابن‌تیمیه به‌تقدّم ماهیّت بر وجود یا وجود بر ماهیّت و به‌جدائی آندو از یکدیگر عقیـده ندارد و ماهیّت هرچیزی را عین وجود آنچیز می‌داند و از اینرو وی را باید نقطهٔ مقابل متفلسفان ارسطوئی دانست که بنا به‌قول **صدرالدین‌شیرازی** (متوفی درسال ۱۰۵۰هجری قمری) وجود وماهیّت را درجهان خارجی ، دو چیز مغایر با یکدیگر می‌شمردند ! وعقیده داشتند که : *(. . . فهما متغایران فی الأعیان[2] .*

ابن‌تیمیه در اینباره می‌نویسد : « وجودِ هرچیزی در خارج از ذهن ، عین‌ماهیّتِ خارجی آن است » .

(. . . فوجود الشیء فی الخارج عین ماهیته التی فی الخارج[3] .

بنابراین باید گفت که ابن‌تیمیه در بحث از وجود و ماهیّت ، با تمام منطقیـان سر ناسازگاری ندارد و حکمائی که در منطق نیز صاحبنظر بشمار می‌روند چون **شیخ إشراق** ودیگران ، با ابن‌تیمیه همراه هستند ازآنجا که ایشان وجود را أمری إعتباری می‌دانند و به‌إصالت ماهیّت عقیده دارند .

تنها مخالفت ابن‌تیمیه بادو دسته است ، نخست‌کسانی‌که‌به‌تغایر وجود وماهیّت درجهان خارجی عقیده دارند و بقول ابن‌تیمیه ادعا می‌کنند که :

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۴۳ .

۲ــ الأسفار الأربعة ، چاپ دارالمعارف الإسلامیه ، جزء اول ، صفحهٔ ۶۳ .

۳ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۶۵ .

(انّ الماهيّة لها حقيقة ثابتة فی الخارج غير وجودها)[1] .
و این دسته ، مشّائیان و پیروان ارسطو هستند .

دوم کسانی که ماهیّت و وجود را درجهان خارج ازذهن ، با یکدیگر متحد می دانند ولی درتحلیل عقلی و عالم ذهنی ، آندو را از هم جدا می شمرند . و ابن تیمیه در کتاب خود به این دسته چندان نپرداخته و جز در آنجا که عقیدهٔ خود را اظهار داشته است همّت به ردّ نظر ایشان برنگماشته است و شاید این نظر در روزگار ابن تیمیه رواج نداشته شایع نبوده است .

بهرصورت ابن تیمیه در آنجا که می نویسد :

« اگراین قید آورده شود وگویند **وجود ذهنی** ! وجود مزبور ، همان ***ماهیّتی*** باشد که در ذهن است و چون گویند ***ماهیّت اشیاء خارجی*** ! این ماهیّت عیناً همان **وجود *خارجی*** اشیاء است . »

(و اذا قيد وقيل «الوجود الذهنی» كان هوالماهيّة التی فی الذهن ، و اذاقيل «ماهيّة الشیء فی الخارج» كان هو عين وجوده الذی فی الخارج)[2]

با این بیان ، ابن تیمیه نشان داده که با تفکیک ماهیّت از وجود ، در ذهن موافقت ندارد !

بنظر نویسنده ، مغایرت وجود با ماهیّت در عالم عقل از استوارترین آراء مبحث وجودشناسی است و در اینجا با ابن تیمیه همراه نیستیم .

از میان متأخران ، **صدرالدین شیرازی** که به ژرف نگری درمباحث وجود شهرت دارد در کتاب ***«الأسفار الأربعه»*** که بمنزلهٔ دائرةالمعارف فلسفی او است ، می نویسد :

« حق به نزد ما ــ چنانکه گذشت ــ اینست که میان ماهیّت و وجود هیچ مغایرتی درواقع نیست ، این عقل است که می تواند برخی ازموجودات را به ماهیّت و وجود تحلیل کند و میان آندو اتّصاف و نسبتی قائل شود . »

(الحق عندنا ــ كمامرّ ــ أنّه ليس بين الماهيّة والوجود مغايرة فی الواقع أصلا بل للعقل أن يحلّل بعض الموجودات الی ماهيّة ووجود و يلاحظ بينهما اتصافا " و نسبة)[3]

سبزواری در منظومهٔ فلسفی خویش نیز همین رأی را پذیرفته و می گوید :

---

۱ و ۲ــ الرّدّ علی المنطقيّين ، صفحات ۶۴ و ۶۵ .
۳ــ الأسفار الأربعة ، چاپ دارالمعارف الإسلاميّه ، جزء اول ، صفحهٔ ۶۲ .

إِنَّ الْوُجُودَ عارِضُ الْماهِیَّة تَصَوُّراً، وَاتَّحَدا هُوِیَّةً(۱)

آری، هرچند وجود و ماهیّت در خارج از ذهن با یکدیگر متحدند ولی در مقام تصور، مفهوم وجودکه عبارت ازبروز و ظهور یاتحقق وثبوت‌أشیاء باشد متضمن ویژگیهای موجودات نبوده وماهیّت آنهارا توصیف نمی‌کند و با صرفنظر از چگونگی اشیاء، به‌ثبوت و ظهورشان در خارج یا واقع، حکم می‌دهد، خواه مفاد این حکم، اعتبار محض بوده و مولود ساختمان ذهن باشد(۲)، یا حقیقت داشته و کاشف از آن باشد که وجود و ماهیّت درواقع دو چیز مغایر یکدیگرند.

از جمله دلائلی‌که بر اثبات این معنی می‌توان آورد یکی «صحّتِ سلبِ وجود از ماهیّت» است، با اینکه ماهیّت از ذات و ذاتیّات خود سلب نمی‌شود. مثلاً می‌توان‌گفت «غول وجود ندارد» ولی نمی‌توان گفت: «غول، غول ندارد!!».

دلیل دیگر اینست که: در حمل وجود بر ماهیّت، نیاز به‌برهان داریم ولی در حمل ماهیّت برخود و بر ذاتیّاتش به‌دلیل احتیاج نیست چنانکه اگر ادّعا کردیم: «عقلِ مجرّد وجود دارد» باید برهان نشان بدهیم ولی چون گفتیم: «عقل مجرد، شعور دارد» ا نیازمند به‌ارائهٔ دلیل نیستیم.

در همین زمینه است که سبزواری گوید:

لِصِحَّةِ السَّلْبِ عَلَی الْکَوْنِ فَقَط وَ لِافْتِقارِ حَمْلِهِ إِلَی الْوَسَط(۳)

البته این رشته‌سَرِ دراز دارد و جای‌گستردن آن در این‌کتاب نیست و دراینجا، همین اندازه اشاره کافیست که دانسته شود ابن‌تیمیه بیشتر با نظر دسته‌ای از اهل منطق وارسطوئیان مخالف بوده که به‌مغایرت وجود ازماهیّت درخارج از ذهن عقیده داشته‌اند و در این مقام گفته است:

« اگر میان وجود و ثبوت به‌قید خارج بودن هر دو از ذهن، به‌جدائی قائل شویم غلط بزرگی مرتکب گشته‌ایم و همچنین است درصورتیکه میان وجود و ماهیّت، با دعوی خارج بودن آندو از ذهن، تفکیک کنیم.

۱ـ اللئالی المنتظمه، بخش فلسفی، صفحهٔ ۱۸، چاپ سنگی.

۲ـ چنانکه از معاصرین، آقای حائری مازندرانی صاحب کتاب «حکمت بوعلی سینا» بر این قول رفته‌اند.

۳ـ اللئالی المنتظمه، بخش فلسفه، صفحهٔ ۱۸.

(فالتفریق بین «الوجود» و «الثّبوت» مع دعوی أن کلیهما فی الخارج، غلـط عظیم! و کذلک التفریق بین «الوجود» و «الماهیّة» مع دعوی أنّ کلیهما فی الخارج[1]*).*

ذاتی و عرضی

ابن‌تیمیّه در بحث از ذاتی و عرضی به‌چند موضوع پرداخته است.

یکی اینکه می‌نویسد:

«اختلاف و تفاوتی که اهل منطق میان **عرضی لازم و ذاتی** قائل شده‌اند دور از حقیقت است ومثلا" جفت‌بودن وتک‌بودن،نسبت به‌أعداد که آنرا عرضی لازم می‌شمارند با حیوان و ناطق بودن برای انسان که این را ذاتی دانند، تفاوتی ندارد و اگربگویند:

ممکن است مفهوم عدد ۴ و عدد ۳ به‌ذهن خطور کند بدون اینکه جفت بودن و تک‌بودن آندو، درنظر آید! پاسخ داده می‌شود که: ممکن است مفهوم «انسان» هم در ذهن وارد شود بدون‌توجه به ناطق‌بودن و یا حیوان‌بودن او! و چون بگویند که: دراین صورت،تصوّرِ کاملی از «انسان» نشده، پاسخ داده می‌شود: در آنصورت نیز تصوّرِ کاملی از عدد ۴ و عدد ۳ نشده است!»

(... ان ماذکروه من‌الفرق بین «العرضی اللازم‌للماهیّة» و «الذاتی» لاحقیقة له، فانّ‌الزوجیّة والفردیّة للعدد الزوج والفرد مثل‌الحیوانیّة والنطق للانسان... واذا قیل: انه یمکن أن یخطر بالبال «الأربعة والثلاثة» فیفهم بدون أن یخطر بالبال کون ذلک عدد شفعاً أو وتراً! قیل: یمکن أن یخطر بالبال الإنسان، مع أنه لم‌یخطر بالبال أنّه ناطق و لاأنّه حیوان! واذا قیل: ان هذا لایکون تصوراً تامّاً «للإنسان» قیل: ان‌هذا لایکون تصوراً تامّاً «للأربعة والثلاثة»![2]*).*

منطقیان برای جدانمودن ذاتی از عرضی، ضوابطی آورده‌اند که مهمترین آنها اینست که ذاتی هرچیزی، درمقام تعقّل بر ذات یا ماهیّت آنچیز تقدّم دارد ولی عرضی چنین نیست (چه عرضی لازم باشد یا مفـارق) و بقول **خواجهٔ طوسی** در کتاب ***«أساس الاقتباس»***:

(... تصوّر آن ذاتی بر تصوّر ماهیّت، سابق بُوَد برتبت. چه تصوّرِ آن ذاتی،

---

۱ و ۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیین، صفحات ۶۵ و ۷۰.

علّتِ تصورِ ماهیّت بُوَد[1]).

در همین زمینه **سبزواری** گفته است:

ذاتِیُّ شَیْءٍ لَمْ یَکُنْ مُعَلَّلا وکانَ ما یَسْبِقُهُ تَعَقُّلا (۲)

اما ابن‌تیمیه این‌نظررا نمی‌پذیرد وعقیده‌داردکه چون در دنیای خارج ازذهن، تقدّم ذاتی نسبت به‌ذات یا ماهیّت اشیاء حقیقت ندارد لذا در ذهن هم **بطور طبیعی** مقدّم واقع نمی‌شود زیرا ذهن، درفهم حقایق اشیاء تابعِ خارج است نه‌خارج، تابعِ ذهن! و در این‌باره می‌نویسد:

«مقدّم بودن امور ذاتی بر ذات اشیاء، خبری است که از قرارداد اهل منطق حکایت می‌کند! (یعنی امر ضروری و طبیعی نیست) چون، ایشان در ذهن خود ذاتیّات را پیش افکنده وذات یا ماهیّت را به‌تأخیرآورده‌اند و این زورگوئی محض است! و هرکس نیز به‌این تقدّم و تأخّر قائل شده تقلید از ایشان کرده و معلومست که حقایق خارجی بی‌نیاز ازما بوده وتابعِ تصوراتِ انسان‌نیستند، بلکه تصوراتِ ما تابعِ آنها است. بنابراین اگر ما امور ذاتی اشیاء را مقدّم فرض نمائیم و ذات و ماهیّت آنها را به‌تأخیر آوریم، در جهان خارجی چنین ترتیبی روی نداده است....»

(انّ هذا خبر عن وضعهم، إذ هم یقدّمون هذا فی أذهانهم و یؤخرون هذا، وهذا تحکّم محض، فکلّ من‌قدّم هذا، دون‌هذا فإنّما‌قلّد هم‌فی ذلک و معلوم ان‌الحقایق الخارجیّة‌المستغنیة عنّا لاتکون‌تابعة لتصوّراتنا، بل تصوّراتنا تابعة لها. فلیس اذافرضنا هذا مقدماً و هذا مؤخراً یکون هذا فی‌الخارج کذلک[3]).

ابن‌تیمیه در تأیید سخن مزبور می‌نویسد:

«منطقیان خود گویند که: ذاتیات همان أجزاء ماهیّت اشیاءاند که در ذهن و در خارج از ذهن، برذات و ماهیّت اشیاء تقدّم دارند! و این أجزاء صفات أشیاءاند. و

۱ــ أساس الاقتباس، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۲۳.

۲ــ اللئالی المنتظمه، بخش منطق، چاپ سنگی، صفحهٔ ۲۹.

باید توجه داشت «غیرقابل تعلیل‌بودن» که در مصراع اول شعر سبزواری‌آمده، ویژهٔ امور ذاتی نیست چرا که در «عرضیِ لازم» نیز مصداق دارد و مثلا زوجیّت نسبت به‌عدد ۴ تعلیل‌بردار نیست.

۳ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۷۱.

ایشان، صفت را بر موصوف در جهان خارج، مقدّم کرده‌اند! و این ادّعائی است که عقل به‌روشنی و صراحت، نادرستی آنرا درمی‌یابد.»

(... انّهم قالوا «الذاتیات» هی «اجزاء الماهیّة» و هی متقدّمة علیها فی‌الذهن وفی‌الخارج! و «الأجزاء» هی هذه «الصفات». فجعلوا صفةالموصوف متقدّمة علیه فی‌الخارج و هذا ممّا یعلم بصریح العقل بطلانه[1].

تایید نظر و تعقیب رأی ابن‌تیمیه:

در تأیـید نظر ابن‌تیمیه می‌گویم که منطقیان، شکل مثلّث را فی‌المثل نسبت به ماهیّت آن، ذاتی می‌شمارند و نیز ناطق‌بودن (یعنی داشتن قدرت تعقّل و نطق‌درونی) را نسبت به‌انسان، ازامور ذاتی می‌دانند. اینک آیا می‌توان گفت که شکل مثلّث‌درجهان خارج از ذهن، ازماهیّت مثلث پیش افتاده‌است؟!! یا باید اعتراف کرد که این تقدّم، صرفاً یک امر ذهنی و اعتباری است؟

همچنین آیا می‌توان به‌دَرستی قبول نمود که قدرت تعقّل درآدمی، مقدّم بـر ذات و ماهیّت او است؟

روشن است که این امور نمی‌توانند در خارج چنان باشند که منطقیان در عالم ذهن آنـها را فراهم آورده و چنین حکم می‌کنند! و لذا اگر در ذهن، تصور ذاتیّات بر تصور ذات وماهیّت اشیاء در رتبه و مقام سبقت داشته باشد، این تقدّم از خواص ذهـن انسان و مولود ادراکات ذهنی‌ما است و عقل است که گاهی ضمن «تحلیل» امور، اعتبار تقدّم و تأخّر را پدید می‌آورد و ***إدراکات اعتباری ذهن***، کاشف از واقعیّت نبوده ممیّـز حقیقت اشیاء بشمار نمی‌آیند و از همینرو نمی‌توان به‌استناد امر اعتباری و ذهنیِ مزبور، میان «ذاتیّ» و «عرضیِّ لازم» در جهانِ بیرون از ذهن، تفاوتی قائل گردید. البته ابن‌تیمیه پا را از این مقام فراتر نهاده و ادّعا می‌کند تعدم و تأخّر مزبور در عالم ذهن نیز بطور طبیعی راه ندارد، بلکه صرفاً مولود قرارداد و وضع اهل منطق است ***(انّ هـذا خبرعن وضعهم اذهم‌یقدّمون هذا فی‌أذهانهم ویؤخّرون هذا)***[2] و بنظر ما هرچند بنیاد سخنِ او استوار می‌باشد که سبقت ذاتی بر ذات، در خارج حقیقت ندارد ولی گمـان می‌رود ساختمانِ ادراکی و عقلی ما، بهنگام تحلیل، نوعی تقدّم مثلاً برای شکل مثلّث نسبت به‌ماهیّت کلّی آن قائل شود به‌این اعتبار که اگر شکل مزبور درمیان نباشد أساساً

۱ــ الرد علی‌المنطقیین، صفحه‌ی ۷۳. ۲ــ الرد علی‌المنطقیین، صفحه‌ی ۷۱.

مثلّث وجود نخواهد داشت چنانکه اگر نیروی تعقل نباشد، انسان‌درمیان نخواهدبود. اما بطوریکه گذشت این اعتبارات آینهٔ تمام‌نمای خارج نیستند و حقایق اشیاء را نشان نمی‌دهند ودرخارج، شکل مثلّث برماهیّت آن و نیروی نطق و تعقّل بر ذات انسان تقدّم و سبقت ندارد.

البته تحقیقِ اینکه منشاءِامور اعتباری چیست؟ و چرا گاهی عقل در مقام‌تحلیلِ امور، برای برخی از قضایای غیرواقعی ناگزیر اعتبار قائل می‌شود از وظیفهٔ این کتاب بیرون و مربوطِ به «**ذهن‌شناسی**» یا «**روانشناسی فلسفی**» است که دربحث از «**حدودِ معرفت و ارزش ادراکات**» باید از آن سخن گفت.

دور منطقی در گفتار اهل منطق!!

دیگر از مباحثی که ابن‌تیمیّه دربارهٔ «ذاتی» مطرح نموده و آراء منطقیان‌را در این زمینه نقد و تخطئه کرده این موضوع است که ابن‌تیمیه می‌نویسد:

«حقیقت گفتار منطقیان که از یک سو گویند (ذاتی) را از (غیرذاتی) نتوان شناخت تا اینکه (ماهیّت و ذات اشیاء) شناخته گردد و از سوی دیگر ادّعا دارند که از (ماهیّت و ذات اشیاء) آگاه نتوان شد مگر اینکه (صفات ذاتی) که ماهیّت از آنها فراهم آمده، شناخته شود! مستلزم **دور** (وباطل) است!»

(... ***فحقیقة قولهم أنه لا یعلم «الذاتی» من «غیرالذاتی» حتی تعلم «الماهیّة» ولاتعلم «الماهیّة» حتی‌تعلم «الصفات الذاتیّة» التی منها تؤلّف الماهیّة! و هذا دور***[1]).

به‌عقیدهٔ‌ما این ایراد که دراثر احاطه به‌جوانب موضوع پیش‌آمده، موجه به‌نظر می‌رسد.

آیا «کلّی» در خارج وجود دارد؟

ازبحث دربارهٔ‌امور «ذاتی» که بگذریم مباحث مهم دیگری در کتاب ابن‌تیمیه جلب نظر می‌کند که یکی از آنها موضوع ذهنی‌بودن «**کلّی منطقی**» است!

ابن‌تیمیه در این زمینه می‌نویسد:

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۷۷.

« (ادراک کلّیّات) ازویژگیهای احوال عقل است که بدانها از حسّ جدا می‌شود ، چرا که حسّ ، جز به‌اشیاءِ معیّن تعلّق نمی‌گیرد ولی عقل ، امور را بصورت کلّی و مطلـق درمی‌یابد ! »

(. . . من أخصّ صفات «العقل» التی فارق بها «الحسّ» إذا الحسّ لا یعلـم الّا معیّناً والعقل یدرکه کلّیاً مطلقاً[1]).

توضیحِ آنچه ابن‌تیمیه آورده چنین‌است‌که ما ، درادراکات خود گاهی باتصورات مشخّص ومعیّنی روبروهستیم مانندتصور فلان دوست ، یافلان‌کتاب ، این تصورکه‌نماینده‌ٔ تأثّراتِ حواسّ ما می‌باشد در اصطلاح منطق ، «تصوّر جزئی» نام دارد .

و گاهی‌تصورات ما ، در شکل کلی ظهور و بروز می‌کنند مانند تصوری‌که از مطلقِ «انسان» در ذهن‌داریم که با أفراد نامحدود قابل تطبیق می‌باشد . در این‌مقام ، عقل، صفات مشترکِ أفراد را ازموارد اختلاف ایشان تجرید می‌کند و قالبی می‌سازد که در فـنّ منطق به‌آن «**تصور کلّی**» می‌گویند چنانکه قالب «**انسان‌کلّی**» در ذهن ما عبارتست از : «**جسمی که نموکننده و حسّاس و متحرّک به‌اراده و دریابندهٔ همین کلیات**» باشد و این تصور ، منحصر و منطبق به‌فرد خاصی نیست بلکه چنانکه گفتیم افراد نامحدودی مصداق آن واقع می‌شوند .

ابن‌تیمیه در اینجا به‌منطقیان اعتراض دارد که چرا می‌پندارند کلیـات ، در جهانِ خارج ازذهن نیز مانندآنچه در ذهن ساخته شده ، **وجود دارند** ! و در این زمینه می‌نویسد :

« اهل‌منطق ، اشیاء را تصورمی‌کنند و صورت‌کلیِ عقلی به‌آنها می‌دهند وآنگاه **درباره‌ٔ این کلیات سخن می‌گویند و می‌پندارند که درباره‌ٔ ماهیّات مجرد از هر قیـد ، سخن گفته‌اند ، بدون اینکه ماهیّات مزبور در عالم خارج ، وجود داشته باشند ! مثـلاً می‌گویند : انسان ، به‌اعتبارِ اینکه انسان‌است ! و وجود ، به‌اعتبارِ نفسِ وجود ! وسیاهی ، به‌اعتبار اینکه‌سیاهی است ! [2] وامثال اینها . . . و گمان می‌کنند این ماهیّاتی که ازهمه‌ٔ قیود سلبی و ثبوتی آنها را مجرد و برهنه ساخته‌اند در خارج از ذهن بر همان صـورتِ مجرّد ، وجود دارند ! و این غلط است .** »

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحه‌ٔ ۳۱۷ .

۲ــ این حمل را در اصطلاح منطق ، حمل أوّلی ذاتی گویند .

(... وهم یتصوّرون الشیء بعقولهم ویکون ماتصوّره معقولاً بالعقل، فیتکلّمون علیه و یظنّون أنهم تکلموا فی ماهیّة مجرّدة بنفسها من حیث هی هی! من غیر أن تکون ثابتة فی الخارج، فیقولون: «الإنسان من حیث هوهو» و «الوجود من حیث هوهو» و «السّواد من حیث هوهو» و نحو ذلک و یظنّون انّ هذه الماهیّة التی جرّدوها عن جمیع القیود السّلبیّة والثّبوتیّة محقّقة فی الخارج علی هذه التجرید و ذلک غلط! (۱)).

سپس ابن‌تیمیه برای اینکه نشان دهد «کلی منطقی» تنها یک امر ذهنی است موضوع مهمی را بمیان می‌آورد و می‌نویسد: «اینطور نیست که هرچه را انسان در ذهن خود فرض وتقدیرکند، وجود آن‌چیز درخارج ممکن باشد! و همچنین هر حکمی که انسان نسبت به‌مفروضاتِ ذهنی‌خود می‌کند نمی‌تواندحکم درستی برای‌موجودات خارجی‌شمرده شود، زیرا إمکان به‌دو صورت بکار می‌آید، یکی «**إمکان ذهنی**» و دیگر «**إمکان‌خارجی**»، إمکان ذهنی آن‌است که چیزی بر ذهن عرضه شود و ذهن به‌محال بودن آن علم حاصل نکند، بلکه‌بگوید: این ممکن است! نه از آنرو که می‌داند شییء مزبور «ممکن» است‌لیکن از آنرو که علم به «محال‌بودن» آن ندارد! با اینکه می‌شود وجود همان شیء در ظرفِ خارج، محال باشد.

واما إمکان‌خارجی آنست که از إمکان شیء، درعالمِ خارج از ذهن آگاهی بدست آید از این‌راه که با «**وجود**» آن درخارج برخورد علمی‌پیداشود، یا ازملاحظهٔ **همانندش** در خارج آگاهی حاصل گردد، یا چیزی که در قبولِ هستی «**دورتر**» از آن است درخارج از ذهن پیدا شود و از این راه معلوم گردد که شیءِ مزبور، به‌مراتبِ اَوْلیٰ إمکانِ وجود دارد.»

(لیس کل مافرضه الذهن أمکن وجوده فی الخارج، و لیس کل ماحکم به الإنسان علی ما یقدّره و یفرضه فی ذهنه یکون حکماً صحیحاً علی ما یوجد فی الخارج... فان «الإمکان» یستعمل علی وجهین، إمکان ذهنی و إمکان خارجی! فالإمکان الذهنی أن یعرض الشیء علی الذهن فلا یعلم امتناعه بل یقول یمکن هذا! لالعلمه بإمکانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أنّ ذاک الشیء قدیکون ممتنعاً فی الخارج. و اما الإمکان الخارجی، فان یعلم امکان الشیء فی الخارج وهذا یکون بان یعلم وجوده فی الخارج، او وجود نظیره، او وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فاذا کان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممکن الوجود،

۱ــ الرّدّ علی المنطقیّین، صفحهٔ ۳۱۷.

فالأقرب إلى الوجود منه أولى[1] .

ابن‌تیمیه از اینجا می‌خواهد نتیجه بگیرد کلیات منطقی همینقدر که در قـوای عاقلهٔ آدمی ظهور کرده‌اند دلیل نمی‌شود که درخارج از ذهن هم موجودباشند ویاحتـی «امکان‌وجود» داشته‌باشند! بنابراین‌اهل منطق‌که‌گمان می‌کنند کلیات در ظرفِ خارج نیز موجودند دچار اشتباه شده‌اند.

و سرانجام ابن‌تیمیه بعنوان نظر نهائی و «*فصل الخطاب*» دربارهٔ کلی‌یا مطلق می‌گوید:

«درخارج از ذهن غیر از جزئیِ معیّن، چیزی نیست و در ظرفِ خارج، مطلقِ عام به‌اعتباراطلاق وعمومیّت، وجودندارد! واگر یک جزئیِ معیّن یافت شود مانندانسان یا حیوانِ معیّن، انسانیت هم که (یک موضوع کلی است) بصورت مشخّص و مخصوص و مقیّد در ضمن آن یافت می‌گردد، نه بصورت عام و مطلق!».

(و فصل الخطاب: أنّه لیس فی‌الخارج الّا جزئی معین، لیس فی‌الخـارج ما هو مطلق عامّ مع کونه مطلقاً عامّاً و اذا وجدالمعیّن الجزئی ــ فالإنسان والحیوان ــ وجدت فیه إنسانیّة معیّنة مختصّة مقیّدة غیرعامّة و لا مطلقة[2] .

آراء اهل منطق دربارهٔ «کلّی منطقی»

اینک مناسب به‌نظرمی‌آید درزمینهٔ آراء منطقیان وعقاید ایشان راجع به «کلّی» تحقیقی‌کنیم تا معلوم شود که رأی ابن‌تیمیه با نظر کدام دسته از اهل منطق برخورد و ناسازگاری دارد.

دربارهٔ «کلّی منطقی» **دو نظر** در کتب منطقی دیده می‌شود. یکی آنکه «کلّی» در ظرف ذهن و هم در خارج وجود دارد، چنانکه ابن‌تیمیه از ***ارسطو*** وپیروان او حکایت کرده که به ***انواع کلّیه*** در خارج از ذهن قائل بوده‌اند و در این‌باره می‌نویسد:

«ارسطو و پیروان او پنداشته‌اند که حقایق نوعیّه، جدا از افراد و اشخاص‌معیّن، در خارج از ذهن موجودند.»

(زعم ارسطو و ذووه... أنّ‌الحقائق النوعیّة ثابتة فی‌الخارج غیر الأشخـاص

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۱۸.

۲ــ مدرک فوق‌الذکر، صفحهٔ ۸۴.

المعیّنة[۱] ! „ .

و ابن سینا در „*إشارات*" می‌نویسد :

„ هرحقّی، به‌اعتبار حقیقت ذاتی‌خود که به‌سبب‌آن، حقّ است، متّفق ویگانه بوده و قابل اشارۀ حسّی نیست . „

(کلّ‌حقّ فإنّه من حیث حقیقته الذّاتیة الّتی بها هو حقّ، فهو متّفق واحد غیر مشار الیه[۲] . . .) .

ظاهراً مقصود ابن‌سینا در اینجا آنست‌که : „هرچیزی که وجودش ثابت و محقّق است به‌اعتبارحقیقت‌کلّیه‌ای‌که درآن وجوددارد، نامحسوس و غیرقابل اشاره می‌باشد . „ چنانکه **قطب‌الدین رازی** (متوفی در سال ۷۴۱ هجری قمری) در „*محاکمات*" همین معنا را برگزیده و می‌نویسد :

(. . . انّ کلّ موجود فی‌الأعیان فهو من حیث حقیقته „الکلّیة" غیرمشار الیه[۳])

نظر دستۀ دوم از اهل منطق، آن‌است‌که : „کلّی" در اعیان خارجی وجودندارد بلکه یک امر ذهنی است چنانکه **شهاب‌الدین سهروردی** درکتاب : „*حکمة‌الإشراق*" تحت عنوان : ***(الضابط الخامس فی أنّ الکلّی لیس بموجود فی‌الخارج)*** می‌نویسد :

„ معنای عامّ در خارج از ذهن تحقّق ندارد زیرا اگر تحقّق داشت البته برای آن یکنوع هویّتِ ممتازی بود که به‌سبب همان هویّت از غیرخود جدا می‌شد وتصوّرِ شرکت درآن نمی‌رفت و مشخّص می‌گردید با اینکه فرض‌آنست‌که معنایش عامّ و نامشخّص باشد ! و این محالست . „

(هو أنّ‌المعنی العامّ لا یتحقّق فی‌خارج الذهن، إذلو تحقّق لکان له هویّة‌یمتاز بها عن غیره و لا یتصور الشرکة فیها فصارت شاخصة و قد فرضت عامّة و هو محال[۴]) .

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحۀ ۶۶ و ۶۷ .

۲ــ إشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحۀ ۱۰۵ .

۳ــ محاکمات، چاپ تهران (درحاشیه شرح اشارات طوسی) جزء ثالث، صفحۀ ۹ و ۱۰ .

ناگفته نماند که ابن‌سینا دربارۀ „کلّی" به‌تفاوت اظهار نظر نموده و اگر در „إشارات" وجود کلی را در ظرف خارج، قبول کرده در کتاب : „عیـونُ‌الحکمة" وجود خارجی آنرا نفی‌نموده‌است چنانکه می‌نویسد : (الکلّی لاوجود له من حیث واحد مشترک فیه فی‌الأعیان !) . (عیون‌الحکمة، چاپ قاهره، صفحۀ ۵۶) .

۴ــ حکمة‌الإشراق، چاپ تهران، صفحۀ ۱۷ .

چنانکه ملاحظه می‌شود این نظر همانست که ابن‌تیمیه دربارهٔ «کلّی منطقی» ابراز داشته وبنابراین نقد او دراین موضوع با آراء عموم اهل منطق برخورد نداردوخود ابن‌تیمیه نیز که بر آراء منطقیان احاطهٔ کافی داشته از این معنا واقف بوده است چنانکه گـویـد:

« در این کلّیِ مطلقِ لابشرط، اهل منطق نزاع دارند که آیا در خارج موجـود است یا نه؟»

(... و هذا *الکلّی المطلق لا بشرط*، **قد یتنازعون هل هو موجود فی‌الخـارج أم لا**؟ [۱]).

اما چون مبتکرِ فنِّ منطق (یعنی ارسطو) بدانگونه که ابن‌تیمیه آورده، به‌وجود اُنواع کلّیه در خارج از ذهن عقیده داشته لذا نقد این نقّاد بزرگ اسلامی متوجه مسئلهٔ مزبور نیز شده است.

نقـد کیفیّت حصول قضایای کلّی

در میان پیروان ارسطو و «مشّائیها» این مسئله از دیرباز مطرح بوده‌که قضایای کلّی چگونه در ذهن پدید می‌آیند؟ منطقیان که تابع معلّم خود یعنی ارسطو بوده‌اند در این‌باره متشبّث به «**عقل فعّال**» شده‌اند! یعنی همان عقل مجردی که در خارج از وجود انسان بوده و به‌قول آنها مبدء صدور قضایایِ کلّی در ذهن آدمی است!

ابن‌تیمیه عقیده‌دارد که قضایای‌کلی را ذهن بشر ازراه «*تمثیل*» می‌سازد وهیچ نیروی بیرونی و مفروضی مانند «عقل فعّال» و امثال آن در ساختن قضیّهٔ کِلی دخالـت ندارد و در این زمینه می‌نویسد:

« علم به‌قضایای‌کلی ناگزیر سببی باید داشته‌باشد. پس اگر منطقیان آنرا به‌شیوهٔ ***شناخت غائب از طریق شاهد***، بشناسند و توجه کنند که **حکم هرچیز *با* حکم همانندش یکی است**، همانگونه که چون شناختیم: (این آتشِ حاضر، سوزاننده است) دانستیم که (آتش دیگر که حاضر نیست نیز سوزاننده می‌باشد) زیرا مانند یکدیگرند وحکم هرچیـز، حکم همانندش است دراینصورت‌گفته می‌شود این، همان استدلال**تمثیلی** یا قیاس‌تمثیلی است که منطقیان می‌پندارند مفید یقین نبوده بلکه ظنّی است! اما درصورتیکه بگویند:

۱ـ الرّد علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۸۴.

هنگام احساس جزئیات، قضایای‌کلی از سوی «عقل‌آفرین» در ذهن آدمی الهام می‌شود یا نفس، در وقت احساس جزئیات، استعدادی پیدا می‌کند که کلی از جانب عقل آفرین یا بقول‌ایشان «*عقل‌فعّال*» براو افاضه می‌گردد و امثال این‌سخنان. (البته پندارگرایانه، سخن گفته‌اند!) ».

(. . . فالعلم بتلك‌القضية الكلّية لابدّ له من‌سبب فإن عرفوها «باعتبارالغائب بالشّاهد» وانّ: «حكم‌الشيء، حكم مثله» كما إذا عرفنا انّ هذه النار محرقة، علمنا انّ‌النار الغائبة محرقة لأنّها مثلها و: «حكم الشيء، حكم مثله» فيقال هذا استدلال بقياس «التمثيل» و هم يزعمون انّه لايفيداليقين، بل‌الظّن! . . . وإن قالوا بل عند الإحساس بالجزئيّات يحصل في‌النفس علم‌الكلّي من واهب‌العقل، اوتستعدّ النفس عند الإحساس بالجزئيّات لأن‌يفيض عليهاالكلّي من واهب العقل او قالوا من «العقل‌الفعّال» عندهم او نحو ذلك[1]*. . .)*.

آنچه ابن‌تیمیه درباره افاضه قضایای کلی از سوی «عقل فعّال» می‌گوید درکتب پیروان ارسطو به‌تصریح آمده‌است چنانکه ابن‌سینا درنَمَط سوّم «اشارات» آنجا که ازقوای نفس سخن به‌میان آورده می‌نویسد:

« . . . در اینجا چیزی بیرون از جوهر ما وجود دارد که در آن، صورتهائی‌گرد آمده‌اند که ذاتاً معقول هستند چون آن‌چیز، جوهری عقلی است که در مقام فعلیّت قرار دارد لذا هرگاه میان نفوس ما وآن‌جوهر، پیوندی رخ‌دهد از آنسو، صُوَر عقلیِ مخصوصی در نفوس ما نقش خواهد بست! »

(. . . انّ‌هٰهنا شيئاً خارجاً عن‌جوهرنا، فيه‌الصورالمعقولة بالذات إذهو جوهر عقليّ‌بالفعل، إذاوقع بين نفوسنا وبينه اتّصال‌ّما، ارتسم منه‌فيهاالصُّور العقليّةالخاصّة[2]*)*.

و دانستیم که ابن‌تیمیه برخلاف رأی فلاسفهٔ مشّاء، عقیده دارد که ذهن آدمی قضایای کلی‌را از راه «تمثیل» می‌سازدبدون اینکه جوهر مستقلی در خارج از وجودانسان بنام «عقل فعّال» در این سازندگی دخالتی داشته باشد اما در اینجا نکته‌ای است که تحقیق آنرا در سخنان ابن‌تیمیه نیافتیم و آن نکته اینست که: پذیرفتیم قضایای کلی چنانکه ابن‌تیمیه اظهار داشته از راه «تمثیل» ساخته می‌شوند ولی حافظهٔ مادّیِ

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۱۱۵.

۲ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۹۶.

انسان، معانی وقضایای کلی ومجرد را چگونه و در چه جائی ضبط می‌کند و بیادمی‌آورد؟

اینجا است آن نقطهٔ حسّاسی که پیروان ارسطو را در اندیشهٔ « عقل فعّال » افکنده و عقیده دارند از آنجا که حافظهٔ انسانی تنها درخور آنست‌که جزئیات را ضبـط کند پس ناگزیر باید دربیرون‌از وجودِ ما، نیروئی باشد که کلیات مجرد و غیرقابل‌تقسیم را حفظ‌کند و در لحظهٔ مقتضی آنها را در نفوس انسانی إلقاءنماید و این‌نیروی خارجی، همان «عقل فعّال» است چنانکه *ابن‌سینا* در کتاب «*إشارات*» با عطف توجه به‌همین‌نکته می‌نویســد:

« ما، در معقولات، نظیرِ ایندو حالت را می‌یابیم و مقصودم از ایندو حالت، فراموشی و بیادآوردن امور است، لیکن جوهری که معقولات در آن نقش بسته‌اند چنانکه برای توروشن شد، جوهری جسمانی نیست و نیز قابل تقسیم نمی‌باشد بنابراین چیزی از قبیل قوهٔ متصرّفهٔ مادی و چیزی همچون اَنبار در آن وجود ندارد! . . . زیرا امورمعقول در جسم نقش نمی‌بندند پس باقی می‌ماند همین که در اینجا چیزی بیرون از گوهرِ ذاتِ ما وجود داشته باشد که صورتهای کلی که ذاتاً معقول هستند در آن گرد آمده‌اند . . . »

(نحن نجد فی‌المعقولات نظیرهاتین‌الحالتین أعنی‌فیما یذهل عنه ثم‌یستعاد، لکنّ الجوهر المرتسم بالمعقولات کما یبیّن لک غیر جسمانی و لا منقسم، فلیس فیه شیئٌ کالمتصرّف وشیئٌ کالخزانة! . . . لأنّ‌المعقولات لاترتسم فی‌جسم، فبقی أن هٰهنا شیئاً خارجاً عن جوهرنا، فیه‌الصُّوَر المعقولة بالذات! (۱). . .).

در برابر این بیانِ ابن‌سینا، پاسخی که در دست داریم از *ابوحامد غزالی* در کتاب «*تَهافُتُ الْفَلاسفة*» است که اساسا "کلّیِ معقول را نفی می‌کند و ادّعا دارد در عقـل نیز مانند حسّ، چیزی بعنوان «کلّی» موجود نیست بلکه همان جزئیاتِ حسّی بصورت دیگری در عقل ظهور می‌کنند و در این‌باره می‌نویسد:

« آن معنایِ کلّی که شما مقرّر داشته و در عقل حلولش داده‌اید، مُسَلَّم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حس می‌آید حلول نمی‌کند لیکن در حس، امور مجموعا" وارد می‌شوند وحس توانائی ندارد تا آنها را از یکدیگر تفکیک کند و جدا سازد ولی‌عقل بر این‌کار قادر است، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند، بهمان صورتِ جزئی که پیش از این بهمراه قرائن بنظر می‌رسیدند. جز اینکه

۱ــ اشارات، چاپ دانشگاه تهران، صفحهٔ ۹۶.

صُوَرِ ثابتِ عقلی با اشیاء خارجی و **نظایر خود** نسبتِ یگانه‌ای دارند و به‌این معنی گفته می‌شود که آن صُوَر، کلّی هستند . . . »

(انّ المعنی الکلی الذی وضعتموه حالّاً فی العقل غیرمُسلَّم! بل لا یحلّ فی العقل إلّا ما یحلّ فی الحسّ! و لکن یحلّ فی الحس مجموعاً و لا یقدر الحسّ علیٰ تفصیله والعقل یقدر علیٰ تفصیله. ثمّ إذا فصل، کان المفصل المفرد عن القرائن فی العقل فی کونه جزئیّاً کالمقرون بقرائنه إلّا أنّ الثابت فی العقل یناسب المعقول و أمثاله مناسبة واحدة، فیقال أنّه کلی علیٰ هذا المعنی[1]. . .)

البته آنچه غزالی گفته مورد اعتراض واقع شده و **ابن رشد** در کتاب «*تهافُتُ التّهافُت*» می‌نویسد: «اگر موضوع چنین باشد (که غزالی می‌گوید) پس فرقی میان ادراک حسّی و ادراک عقلی نیست!»

(فانّه لوکان هذا هٰکذا، لما کان بین إدراک الحسّ و إدراک العقل فرق[2]).

ولی اعتراض ابن‌رشد موجّه بنظر نمی‌رسد زیرا همانگونه که غزالی تصریح کرده برای حس، قدرت تقسیم و دسته‌بندیِ امورِ مشابه نیست تا «کلّی» بدست آید ولی عقل از این امتیاز برخوردار است و شاید نظر ابن‌تیمیه مبنی بر اینکه عقل از راه «**تمثیل**» کلّیِ منطقی را می‌سازد اشاره به‌همین موضوع باشد.

قیاس منطقی از دیدگاه ابن‌تیمیّه

ابن‌تیمیه قیاس را هم از حیث «مقدماتِ» آن و هم به‌لحاظ ارزش و اهمیتش مورد بررسی ونقد قرار داده‌است، آنچه مهم می‌نماید نظر ابن‌تیمیه دربارهٔ ارزش قیاس می‌باشد و اینکه آیا قیاس می‌تواند انسان را به‌دانش تازه‌ای که قبلاً از آن بیخبر بوده، نائل سازد یا نه؟

ابن‌تیمیه در این‌باره می‌نویسد:

«اهل بینش ضمن سخنان خود دربارهٔ منطق یونانی که منسوب به‌ارسطو است توضیح داده‌اندکه آنچه منطقیان درباره **صُورِ** قیاس و **موادِّ** آن گفته‌اند با وجود رنج‌بسیار و زحمات گرانی که در این راه برخود هموار کرده‌اند فایدهٔ علمی ندارد بلکه هرچه را

۱ــ تهافة الفلاسفة، چاپ مصر (دارالمعارف) صفحهٔ ۲۷۰.

۲ــ تهافة التّهافة، چاپ مصر (دارالمعارف) القسم الثانی، صفحهٔ ۸۵۷.

بتوان به‌دستاویزقیاس منطقی ازآن آگاه‌شد، ممکن‌است بدون قیاس نیز برآن‌آگاهی‌یافت و هرچیزی که آگاهی بر آن از غیرطریق قیاس ممکن نباشد از راه قیاس نیز نمی‌توان آنرا شناخت.»

(لکن‌الذی بیّنه نظّارالمسلمین فی‌کلامهم علی هذا المنطق الیونانی المنسوب الی ارسطو صاحب‌التعالیم، انّ ماذکروه من «صُوَر» القیاس و «موادّه» مع کثرة التّعب العظیم، لیس فیه فائدة علمیّة بل کل مایمکن علمه بقیاسهم المنطقی، یمکن علمه بدون قیاسهم المنطقی و ما لا یمکن علمه بدون قیاسهم لا یمکن علمه بقیاسهم[1]).

ابن‌تیمیه در مقام تعلیلِ سخن گذشتهٔ خود می‌نویسد:

«چون هر قیاسی ناگزیر از داشتن یک قضیه کلی یعنی کبریٰ است و قضیهٔ کلیِ مزبور ناچار باید به‌معلوماتی بیانجامد که از راه قیاس دانسته نشده‌اند ـ و گرنه دَوْر یا تَسَلْسُل لازم می‌آید! ـ پس چون اهل منطق ناچارند از اینکه قضایای کلی معلومی‌را در اختیار داشته باشند که از طریق قیاس بدست نیامده است، در اینصورت می‌گوئیم که (ایشان پیش از آشنائی با آن قضیهٔ کلّی، از مفرداتش آگاه بوده‌اند زیرا) در میان موجودات هیچ موضوعی نیست‌که ذهنِ طبیعی انسان از غیر راه قیاس، یک شکل‌کلی‌برای آن بشناسد مگر اینکه مفرداتِ معیّن آن کلی را روشنتر و قویتر از خودش می‌داند»!

(اذا کان لابُدّ فی کل قیاس من قضیّة کلیّة فتلک‌القضیة الکلّیة لابُدّ ان ینتهی إلی أن‌تعلم بغیر قیاس ـ و إلّا لزم‌الدور والتّسلسل ـ فاذا کان لا بد أن تکون لهم قضایا کلیة معلومة بغیرقیاس فنقول: لیس فی‌الموجودات‌ماتعلم الفطرة له قضیّة کلّیة بغیرقیاس إلّا و علمها بالمفردات‌المعیّنة من‌تلک‌القضیة‌الکلّیة أقوی من علمها بتلک القضیّة‌الکلّیة[2])

موضوع حسّاس دربحث از قیاس، توجه به‌این مسئله است که: «کبرای‌کلی‌قیاس چگونه و از چه راه بدست آمده؟» و دربیان فوق‌الذکر ملاحظه می‌شود که ابن‌تیمیه به این مسئله توجه مبذول داشته است.

اینک باید تحقیق کرد که با وجود آنچه گفته شد آیا از دیدگاه ابن‌تیمیه قیاسِ منطقی هیچ فائده‌ای دربر دارد یا نه؟ بنظر ابن‌تیمیه تنها سودی که برای قیاس می‌توان تصور کرد «بازشناسی و یادآوری» است چنانکه گوید:

۱ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۱۶.

۲ـ مدرک فوق‌الذکر، صفحهٔ ۳۱۶.

« حاصل قیاس آنست که *خاص* در تحت *عام* مندرج میباشد و معلوم است که هرکس عام را بداند از شمول آن نسبت به افرادش نیز آگاهی دارد، اما این آگاهی دربارهٔ برخی از افراد گاهی ازنظر پنهان می‌ماند (در اینصورت استدلال قیاسی، ذهن را یادآوری می‌کند)... چنانکه منطقیان ـ مانند *ابن‌سینا* و دیگران ـ مثالی آورده‌اند دربارهٔ کسی که می‌پندارد فلان حیوان آبستن است! (درحالیکه نیست) به‌او می‌گویند: آیا نمی‌دانی که این حیوان اَستر است؟ گوید: آری، می‌گویند: آیا نمی‌دانی‌که اَستر آبستن نمی‌شود؟ در این‌هنگام متوجه می‌گردد که حیوانِ مزبور آبستن نبوده! بنابراین اگر موضوعی را که کسی از آن غفلت داشته به‌او یادآور شوند از اینکار، دانشی که پیش از آن نمی‌دانسته، بدست نیاورده است ».

(... و حاصل «القیاس» إدراج خاص تحت عامّ و معلوم انّ من علم العامّ فقد علم شموله لأفراده ولٰکن‌قد یعزب‌عنه دخول بعض الأفراد فیه... کما مثّله المنطقیّون ـ ابن‌سینا و غیره ـ فیمن ظنّ ان هذه الدابّة تحمل، فیقال له: أما تعلم انّ هذه بغلة؟ فیقول نعم! ویقال له: أما تعلم انّ البغلة لا تحمل؟ فحینئذ یتفطّن لأنها لم تحمل! فهذا وإن ذکر بشیء کان غافلاً عنه لم‌یستفد بذلک علم ما لم یکن یعلمه[1].

داوری ما نسبت به‌نقدِ ابن‌تیمیّه از قیاس

دانستیم که به عقیدهٔ ابن‌تیمیه آنچه را که می‌توان ازطریق قیاس بدست آورد از راه دیگری (سهل‌تر از قیاس) ممکن است به‌آن نائل شد وفایدهٔ قیاس در بازشناسی و یادآوری است نه اینکه قیاس مفیدِ علمِ تازه و دانش ناشناخته‌ای باشد! دراین زمینه، ابن‌تیمیه مخالفینی‌داردکه با طرح سخنِ برخی ازایشان و رسیدگی به‌سخنان طرفین می‌توانیم بهتر داوری‌کنیم. از جملهٔ این مخالفان یکی ابوحامد غزالی است. غزالی از متفکران نامداری است که پیش از ابن‌تیمیه با فلسفهٔ ارسطو سخت به‌پیکار برخاسته ولی منطق ارسطو را پسندیده و آنرا در قالب مثالها و اصطلاحات جدیدی رونق داده است و بقول ابن‌تیمیه: «آن موازین پنجگانهٔ منطقی که غزالی در کتاب «القسطاسُ المستقیم» یاد می‌کند عینا" همان میزانهایِ منطق یونانی است که ابوحامد، نامها و اصطلاحاتش را دگرگون ساخته!».

۱ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۳۹ و ۳۴۰.

(وابوحامد ذکر فی‌القسطاس المستقیم الموازین الخمسة و هی منطق الیونـان بعینه غیّر عباراته ! (۱)) .

بنابراین‌غزالی مدافع منطق و قیاس منطقی است و در دفاع از «حملهٔ متکلمان اسلامی بر قیاس» در کتاب *«معیارُالعلم»* می‌نویسد :

« از سخنان مخالفان منطق اینست که گویند : راهی که شما در إنتاج قیاس یاد نموده‌اید سودمند نیست زیرا کسی‌که ازمقدّمات قیاس، چنانکه‌شما شرط‌کرده‌اید ــ آگاهی یابد ، نتیجهٔ قیاس‌را به‌همراه مقدّمات‌مزبور می‌داند ، بلکه باید گفت در مقدّماتِ قیاس، عین آن نتیجه وجود دارد ، بنابراین اگر کسی مثلا" دانست که : *(انسان ، حیوان است و هر حیوانی جسم‌است)* درطیّ همین مقدّمه دانسته که : *(انسان جسم است)* و از اینرو آگـاهی از جسم بودن انسـان ، دانشی نیست کـه زائد بر آن مقـدّمات باشد و از آنها استفاده شود . ما به‌این مخالفان پاسخ می‌دهیم‌که علم به‌نتیجه ، دانش سومی است زائد بر آگاهی ازهردو مقدمهٔ‌قیاس! امّا مثال انسان و حیوان که گذشت ، آنرا جز برای محض مثال نیاورده‌ایم ! وازاین مثال درآنجا سود می‌برند که امکان دشواری مطلب به‌میان‌آید و اینجا چنین نیست ! بلکه ممکن است نتیجهٔ قیاس برای آدمی معلوم نباشد ولی هردو مقدمهٔ آن به‌نزد وی روشن باشند ! مانند اینکه آدمی می‌داند : *(هر جسمی از اجزائی فراهم آمده وهرچه از أجزاء فراهم آید حادث است)* با وجود این ، انسان بی‌خبر از نسبت حدوث به‌جسم است و آگاهی ندارد که : (جسم ، حادث است) بنابراین نسبـتِ حدوث به‌جسم ، غیر از نسبتِ حدوث به‌چیزی است که اجزاء ، در آن گرد آمـده انـدو همچنین غیر از نسبتی است که میان شیءٔ أخیر وجسم برقرار می‌باشد ! بلکه حکم به‌اینکه جسم حادث‌است ، دانش تازه‌ای است که هنگامِ بدست‌آوردنِ دومقدمه حاصل‌می‌شودوچون مقدّمات مزبور با هم در ذهن إحضار شدند درصورتی‌که نفس، به‌نتیجه توجه کند و آنـرا بخواهد ، نتیجهٔ نامبرده بدست خواهد آمد . »

(و منها قولهم : ان‌الطریق الذی ذکر تموه فی‌الإنتاج لا ینتفع به لأنّ من علم المقدمات علی شرطکم فقد عرف النتیجة مع تلک المقدمات بل فی‌المقدمة عین‌النتیجة ! فانّ من عرف‌انّ الإنسان حیوان و انّ‌الحیوان جسم ، فیکون قد عرف فی جملة ذلک : ان الانسان جسم فلایکون العلم بکونه جسماً ، علماً زائداً مستفاداً من هذه‌المقدمات . قلنا :

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۳۷۳ .

العلم بالنتیجة علم ثالث زائد علی‌العلم بالمقدمتین، و أمّا مثال الإنسان والحیوان، فلا نورده الّا للمثال المحض و إنّما ینتفع به فیما یمکن أن یکون مطلوباً مشکلاً و لیس هذا من هذا الجنس بل یمکن أن لا یتبیّن للإنسان النتیجة و إن کان کلّ واحدة من‌المقدمتین بیّنة عنده! فقد یعلم الإنسان انّ کلّ جسم مؤلَّف و انّ کل مؤلَّف حادث و هو مع ذلک غافل عن نسبة‌الحدوث إلی‌الجسم وانّ الجسم‌حادث فنسبة‌الحدوث‌إلی‌الجسم غیرنسبة المؤلّف إلی الجسم بل هو علم حادث یحصل عند حصول المقدّمتین و إحضارهما معاً فی‌الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتیجة[1].

غزالی در این بیان، برای اثبات آنکه نشان دهد علم به «نتیجه» غیرازآگاهی نسبت به «مقدمات» قیاس است ازمثال نخستین‌که در ابتدای بیانات او آمده عدول‌کرده و چنانکه ملاحظه شد به‌مثال دیگری پرداخته است!

امّا در مورد مثال جدید جا دارد از غزالی سئوال کنیم: کبرایِ کلیِ مثالِ مزبور را که می‌گوید: «*هرچه از أجزاء فراهم‌آمده باشد، حادث‌است*» ازکجا بدست‌آورده‌است؟

اگر این‌دانشمند محقّق، کبرای قیاس خودرا ازراه «*إستقراء*» بدست آورده‌است در این‌صورت پیش ازاظهار کبرای مزبور، باید به‌حدوث ترکیبی اجسام (که بقول غزالی از اجزاء فراهم آمده‌اند) آگاهی داشته باشد پس نتیجهٔ قیاس مبنی بر حدوث اجسام، علمِ تازه‌ای نیست.

و چنانچه کبرای کلّیِ غزالی از طریق دیگری تهیه شده، آن طریق کدامست؟آیا کبرای او از زمرهٔ «*بدیهیّات*» ویا به‌اصطلاح منطقی از «*أوّلیّات*» است؟ البته‌خیر! زیرا حکم به اینکه «هرچیزی دارای اجزاء باشد، حادث است» مورد قبول بسیاری از مردم و بویژه مُلحِدین نیست و بهمین جهت برای اثبات آن باید دلیل و برهان اقامه کرد! و اثبات امر بدیهی، نیاز به‌دلیل ندارد.

ناچار باید‌پذیرفت‌که غزالی این قاعده را از راه **تمثیل منطقی** فراهم‌آورده‌است در اینصورت **قیاس به‌تمثیل بازمی‌گردد**! و ازطریق تمثیل می‌توان به‌نتیجهٔ‌قیاس بصورت آسانتری نائل گردید و سخن ابن‌تیمیه را بیاد آورد که می‌گفت:

(کلّ مایمکن علمه بقیاسهم المنطقی، یمکن علمه بدون قیاسهم المنطقی!)[2].

۱ـ معیارالعلم، چاپ مصر، صفحهٔ ۲۳۵ و ۲۳۶.

۲ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۳۹.

اگر بخواهیم تحقیق‌کنیم که چگونه می‌توان از راه تمثیل به‌نتیجه‌ای‌که موردِنظرِ غزالی است (یعنی حدوث‌ترکیبی اجسام) راه‌یافت باید بدانیم که شخص محقق درآغاز مطالعهٔ اشیاء ملاحظه می‌کند که: «حدوث برخی از اجسام با فراهم‌آمدن و ترکیبِ‌اجزاءِ آنها ملازم‌است» اما چون بابسیاری ازاجسام بعد از فراهم‌شدن اجزائشان برخورد می‌کند لذا حدوث آنها را درنمی‌یابد، در اینجا راه تمثیل را پیش می‌گیرد و میان دو دسته از اجسام یک «**وجه جامع**» پیدا می‌کند که آن عبارت از «**نیاز أجزاء به‌ترکیب**» است. رفع این نیاز البته بدون «**علّت**» ممکن نیست و دخالت علّت در ترکیب اجسام، ملازم با امر جدیدی یعنی حدوث آنها است

نکتهٔ دیگری که ابن‌تیمیه به‌آن تصریح کرده بود و در مثال اخیر غزالی باید تحقیق شود اینست که می‌گفت:

(وحاصل‌القیاس إدراج خاصّ تحت‌عامّ ومعلوم أنّ من علم‌العامّ فقد علم‌شموله لأفراده و لٰکن قد یعزب دخول بعض‌الأفراد فیه)[1].

بنا برقاعده‌ای‌که ابن‌تیمیه می‌گوید این‌قضیهٔ خاص یعنی: «**اجسام (که ازاجزاء فراهم آمده‌اند) حادث‌اند**» در تحت این حکم عام که: «**هرچه از اجزاء فراهم آمده حادث است**» مندرج می‌باشد لیکن گاهی غفلت از آن، پیش می‌آید ولی می‌دانیم‌که‌رفع غفلت، بازشناسی ویادآوری است نه علم جدید و معلومات تازه! پس قیاس، علم‌نوینی را إفاده نمی‌کند. و می‌توان گفت: اگر خاص مندرج در عام نبود، نتیجهٔ قیاس تناسبی با مقدمهٔ آن‌نداشت! درحالیکه خود غزالی بگونه‌ای‌به‌این تناسب اعتراف‌دارد تابدانجا که درکتاب «**معیارُالعلم**» می‌نویسد:

«نتیجهٔ‌قیاس، هرچند بالقوّه داخلِ درمقدمات و تحتِ آنست چنانکه‌جزئیات در تحتِ کلیات قرار دارند، لٰیکن بالفعل دانشی زائد بر مقدمات است»!

(... انّ‌النتیجة و إن‌کانت‌داخلة تحت‌المقدمات بالقوّة دخول‌الجزئیات تحت الکلّیّات، فهی علم زائد علیها بالفعل)[2].

چون پذیرفتیم‌که نتیجه، بهرحال داخل درمقدمات است نمی‌توانیم انکارکنیم که: قیاس موجب بازشناسی است. چنانکه اگر ما، به‌این قضیهٔ کلی در هندسه مسطحه

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۳۹.

۲ــ معیارالعلم، طبع مصر، صفحهٔ ۲۳۹ و ۲۴۰.

توجه کردیم‌که: «مجموعهٔ زوایای هرمثلّث دوقائمه است» و سپس با مثلّثِ تازه‌ای برخورد نمودیم و با اعتماد بر قضیهٔ کلّی، مجموعهٔ زوایای مثلّث اخیر را نیز دو قائمه شمردیم، هرگز نمی‌توانیم اِدّعاکنیم که‌دراین‌باره به‌دانش نوین و علم زائد وبدیعی نائل‌آمده‌ایم! زیرا قبلاً تمام مثلّث‌ها را مشمول این اندازه می‌دانستیم وفقط از توجه به‌آن مثلّثِ خاص غافل بودیم پس در این نتیجه‌گیری، بیش از عقل، از «حافظه» و «ذاکرهٔ» خود یاری جسته‌ایم! لذا می‌توان گفت که تعبیر به «*علمِ زائد بر مقدّمه*» درسخنِ طرفدارانِ قیاس، چندان درست‌نیست همانگونه‌که **نتیجه، *عیناً* درمقدّمه وجود ندارد**! وآنچه غزالی در این‌باره از مخالفان قیاس بازگو نموده صحیح نمی‌باشد، آری مثالی‌که ابن‌تیمیه دربارهٔ «*اَستر*» از *ابن‌سینا* نقل‌کرد (وغزالی نیز آنرا در ***معیارالعلم*** آورده) شاهد براین‌مقالست که نیروی «*ذاکره*» نقش مهمی در تطبیق نتیجهٔ قیاس با مقدمهٔ آن دارد و مقایسهٔ «*تمثیل*» با «*قیاس*» این‌معنی‌را بیشتر توضیح می‌دهد. درتمثیل، حکمی که می‌خواهیم دربارهٔ موضوعی صادر نمائیم نسبت به‌آن موضوع، بدون سابقه است یعنی ذهن، هیچگاه حکم را بر موضوع موردِ نظر، حمل نکرده و تنها بر موضوع دیگری نظیر آن حمل نموده است پس سابقهٔ ذهنی نسبت به‌حکم تازه درمیان نیست ولی در قیاس حکمی که بعنوان نتیجه بدست می‌آید سابقهٔ ذهنی دارد، هرچند این‌سابقه، صورت کلی و اجمالی داشته باشد.

اما سابقه‌ای که نتیجهٔ قیاس در کبرای کلی آن دارد به‌این‌صورت تفسیر می‌شود که درحقیقت، ذهن‌انسان به‌خود می‌گوید: «این حکم نسبت به‌مواضع نامحدود که شبیه یکدیگرند جاری و نافذ است» آنگاه چون با نتیجهٔ قیاس که یکی از آن موضوعات بشمار می‌آید برخوردکرد تصدیق می‌کندکه این موضوع را درطیّ بی‌نهایت موضوع، قبلاً درنظر گرفته بود ولی نه‌بصورت مجزّاومشخّص! پس اِفراط موافقان‌قیاس که علم به‌نتیجه‌را دانشی زائد برمقدمات می‌شمارند وتفریط مخالفان قیاس که در همهٔ أقیسه، بوجود عین نتیجه در مقدمه قائل‌هستند هردو خطا است وحق رادر اینجا نیز مانند بسیاری از مواضع دیگر، درحدّ اعتدال و بیرون از افراط و تفریط باید جست!

دفاع ابن‌تیمیّه از تمثیل

یکی از طبیعی‌ترین شکلهای استدلال، «تمثیل» است یعنی اینکه ما برای دو موضوع کاملاً" همانند، حکم یکسان صادر کنیم و از یکی که معلوم است آندیگری را که

حکمش بر ما مجهول مانده دریابیم .

گاهی دو موضوع ، کاملاً با یکدیگر مشابه نیستند ولی به‌سبب قدر مشترکی که دارند در برخی ازاحکام ، یکسان وبرابرند در اینجا ذهن ، ازموارد مشابه به‌علّتِ حقیقی مشابهت سیر و ارتقاء پیدا می‌کند و به‌دنبال یافتن «**وجه جامع**» و «**مناط حکم**» نسبت به‌آن‌دو ، به‌فعّالیّت می‌پردازد تابتواند احکام را از یکی ، به‌دیگری منتقل سازد و ازحکمِ «**معلوم**» حکمِ «**مجهول**» و از «**شاهد**» ، «**غایب**» را دریابد .

بنظر می‌رسد بنیادِ کارِ بسیاری از اکتشافات علمی بر تمثیل استوار بوده است به این معنی که ذهـن مکتشف ، از موردی به‌مشابه آن متـوجه شده و یـا ذهن ، از برخورد با موارد مشابه ، به «**علّت مشابهت**» جلب گردیده و از اینراه به‌کشف تازه‌ای توفیق یافته است .

تمثیل‌منطقی ازدیرباز موردتوجه **متکلّمان وفقهای** بزرگ‌اسلامی بوده ودراصطلاح ایشان «**قیاس**» نام گرفته‌است(۱). یعنی تمثیلِ منطقی ، قیاسِ کلامی و فقهی و قیاسِ‌فقهی همان تمثیلِ منطقی می‌باشد .

البته ضعف تمثـیل‌های ساده که به‌صرفِ مشابـهتِ سطحی در برخی از مواضـع میان دو چیز ، احکام‌کاملا" یکسان برای‌آندو صادرشود نیز برما پوشیده نیست ولی‌سخن درتمثیلـهای صحیح منطقی یا قیاس درستِ کلامی است که بنظر متکلمان بزرگ اسلامی از قیاسی منطقی‌واستقراء برتربوده‌وطبیعی‌تراست زیرا درگذشته ثابت گردید هرنتیجه‌ای را که ازطریق قیاس بتوانیم بدست‌آوریم ، بصورت ساده‌تر از راه تمثیل می‌توانیم به‌آن دست یابیم پس رجحان تمثیل منطقی بر قیاس‌ظاهر است، چنانکه برتری تمثیلِ بر استقراء نیز معـلوم می‌باشد زیـرا در استقراء ، قوای حسی بیش از نیـروی عقلانی به‌تلاش و کوشـش برمی‌خیزند و بـهمین جهت نام «برهان عقلی» کمتر از تمثیل برای استقراء ، زیبنـدگی

۱ــ و در تعریف آن گفته‌اند : (القیاس: اَلْحُکْمُ عَلیٰ مَعْلومٍ بِمِثْلِ الْحُکْمِ الثّابِتِ لِمَعْلُـومٍ آخَرٍ ، لِاشْتِراکِهِما فی عِلَّةِ الْحُکْمِ) رجوع شود به‌کتاب : «معالمُ‌الدین ومَلاذُالمجتهدین» اثر جمال‌الدین ابی‌منصور ، حسن‌بن‌زین الدین متوفی در سال ۱۰۱۱ هجری‌قمری،چاپ سنگی ، صفحهٔ ۲۲۳ . وچنانکه مذکور افتاد همین مطلب نزد منطقیان تمثیل نام دارد ، سبزواری در منظومه‌گوید : تَشْریکُ جُزْئیٍّ لِجُزْئیٍّ لِمٰا یجمعُهُما فِی‌الْحُکْمِ تمثیلاً سِمٰا . (اللئالی المنتظمه ، بخش منطق ، چاپ سنگی ، صفحهٔ ۸۶) .

دارد.

درمیان **فقهای اهل سنّت** و **فقیهان شیعه** از دیرباز اختلافی در اعتبار قیاس فقهی که همان تمثیل منطقی باشد بمیان آمده است و بیشتر فقهای سنی، قیاس را یکی از «اصول استنباط احکام» شمرده‌اند درحالیکه فقیهان شیعه، اعتباری برای قیاس قائل نبوده و نیستند ولی هرگز چنان نیست که همهٔ فقهای شیعه انواع قیاس را باطل شمرند بلکه «*قیاس منصوص العلّة*» که درواقع تمثیل صریح است به‌نزد بسیاری از ایشان اعتبار تمام دارد ولی اکثرآنان از حجیّت «*قیاس مستنبط العلّة*» سر باز زده‌اند[1] چنانکه **علامهٔ حلّی** (جمال‌الدین، ابومنصور حسن بن مطهّر متوفی در سال ۷۲۶ هجری قمری) در کتاب «*مَبادِئُ الْوُصولِ إِلیٰ عِلْمِ الْأُصول*» می‌نویسد:

«بدان، چون ما جایز شمردیم حکم در آنجا که علتش صریحاً آمده (از نصّ) تجاوز کند، برما واجب آمد از مواردی که علّتِ حکم، استنباط می‌شود نیز بحث کنیم و امتناع تجاوز حکم را (از نصّ) در این موارد بیان سازیم!»

(إعلم! انّا لمّا جوّزنا تعدیة الحکم بالعلّة المنصوصه، وجب علینا البحث عن العلّة المستنبطة و بیان امتناع تعدیة الحکم بها[2]).

منطقیان نیز به‌اعتبار واهمیت‌تمثیل درصورت‌خاص‌آن معترفند چنانکه **ابن‌سینا** در «*رسالةٌ فی‌تَعَقُّبِ مَوْضِعِ الجَدَلی*» دو صورت برای تمثیل از قول متکلمان نقل می‌کند و با یکی از آندو سازگاری نشان داده دیگری را نفی می‌نماید و می‌نویسد:

«صورتِ نخستین زمانی است که علّت اصلی دربارهٔ هر امر و معنائی، بخودی خود روشن‌باشد واین صورت را ممکن است به‌اعتبارات مختصری به برهانیّات برگردانید و ایراد ما دراین‌باره نیست‌بلکه در حکمی می‌باشدکه علیّت آن بخودی خود روشن‌نیست و بر إثبات علیّت آن معمولاً حجّت آورده می‌شود...»

(والأول إذا کان کون المعنی علّة فی‌الاصل، بیّناً بنفسه، امکن ان یرد إلی —

۱ــ البته مخالفت فقهای شیعه با قیاس مستنبط العلّة نیز عمومیّت ندارد چنانکه یکی از اَجلّهٔ دانشمندان شیعه یعنی‌محمدبن احمدبن جنید اسکافی،قیاس مذکور را حجّت‌شمرده است و علاّمهٔ‌حلّی از قول شیخ‌طوسی دربارهٔ‌او آورده‌که: (کان یری‌القول بالقیاس...) (خلاصة الأقوال فی معرفة الرّجال، چاپ سنگی، صفحهٔ ۷۰).

۲ــ مبادئُ الوصول، چاپ نجف، صفحهٔ ۲۱۹.

البرهانیات باعتبارات یسیرة ، و لیس کلامنا فی هذا ، بل فی الحکم الذی لا یبیّن بنفسه انه علّة و یحتجّ علیٰ أنّه علّة ! »[1] .

اما *ابن‌تیمیه* ، درخلال نقد قیاس از اهمیّت تمثیل مکرّر سخن به‌میان آورده و اشکالاتی را که منطقیان بر آن وارد کرده‌اند پاسخ داده است .[2]

منطقیان ، تمثیل را معمولاً " دلیل *ظنّی* می‌شمرند (نه قطعی) ! *ابن سینا* در کتاب «*دانشنامهٴ علائی*» می‌نویسد :

(مثال (یعنی تمثیل منطقی) دلخوشی را شاید و افکندن گمان را و یقیـن را نشاید[3] !) .

البته این تخطئه و نسبتِ ضعف ، متوجه همان صورت دوّم از تمثیل است کـه متکلمان در «*عقلیّات*» و اکثر فقهای اهل سنّت در «*نقلیّات*» از آن طرفداری می‌کنند و اهل منطق می‌کوشند تا استناد متکلمین را به‌این دلیل تضعیف نمایند .

ابن‌تیمیه به‌نقض و ردّ آراء منطقیان برخاسته و در این‌باره می‌نویسد :

« اینکه اهل منطق گویند : هرچه بر وجه مشترک دلالت دارد آنرا نتوان علّتِ حکم شمرد که آن *ظنّی* است نه *یقینی* ! در پاسخ آنها گفته می‌شود : این سخن را گـردن نمی‌نهیم که این یک *ادّعای* کلّی است و *دلیلی* بر آن اقامه نکرده‌اید ، پس از این گوئیم : هرچیزی که بر *علّیّت مشترک* دلالت می‌کند بر *صدق قضیّهٴ کبری* نیز دلالت می‌نماید ، و همان چیز که بر *صدق قضیهٴ کبری در* قیاس دلالت دارد بر *علّیّت مشترک در* تمثیل نیز بطور مساوی دلیل است ، خواه علمی‌باشد یا ظنی ! زیرا *که‌جامع مشترک در تمثیل* ، همان «*حدّ أوسط*» در*قیاس* می‌باشد ولزوم حکم برای‌آن مانند لزوم أوسط برای أصغر (درقیاس) است که همان لزوم جامع مشترک برای أصغر باشد یعنی ثبوت علّت دو فرع ! »

(و أمّا قولهم : کلّ مایدلّ علیٰ أنّ مابه الاشتراک علة للحکم فظنّی ، افیقـال لا نسلّم ، فانّ هذه دعوی کلّیة و لم‌تقیموا علیها دلیلاً ! ثم نقول : الذی یدلّ به علیٰ علّیّة المشترک هوالذی یدلّ به علیٰ صدق القضیّة الکبری ، و کلّ مایدلّ به علی صدق — الکبری فی قیاس الشمول ، یدلّ به علی علّیّةالمشترک فی قیاس التمثیل سواء کان علمیّاً

۱ـ منطق و مباحث الفاظ ، چاپ تهران ، صفحهٴ ۶۴ .

۲ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٴ ۲۱۱ به‌بعد .

۳ـ دانشنامهٴ علائی ، چاپ تهران ، صفحهٴ ۹۴ و ۹۵ .

أَوْظَنّیاً فانّ الجامع المشترک فی التمثیل هوالحدّ الأوسط ولزوم الحکم له هو لزوم الأکبر للأوسط و لزوم الأوسط للأصغر هو لزوم الجامع المشترک للأصغر و هو ثبوت العلّة فی الفرع[1].

چنانکه ملاحظه می‌گردد ابن‌تیمیه در اینجا به‌منطقیان از راه *جَدَل* پاسخ می‌گوید و مسلّمات خصم را باصطلاح، مبنای دفع ایراد او قرار می‌دهد. آنگاه ابن‌تیمیه ایراد منطقیان را نسبت به‌راههائی که متکلمان پیش‌گرفته‌اند و در تمثیل از آنها بهره می‌برند، پاسخ می‌گوید و به‌موضوع «**دوران**» و «**تقسیم**» و «**تعلیل‌حکم به‌علّت قاصره**» می‌پردازد و ایرادهای اهل منطق را برشمرده برای هرقسمت جوابی می‌آورد و بحث را به‌تفصیل می‌برد که از حوصلهٔ این مختصر بیرون است.

در اینجا ما درصدد دفاع از قیاس فقهی نیستیم ولی در دفاع از تمثیل منطقی می‌توان از اهل منطق سئوالی کرد که اساساً شما «**کبرای کلّی قیاس**» را از چه راه بدست آورده‌اید؟

درصورتیکه کبری را از طریق قیاس شناخته‌اید که این به «**دور**» یا «**تسلسل**» باز می‌گردد که به‌اتّفاق ما و شما این هر دو، باطل‌اند!

و چنانچه کبرای منطقی همواره باید از راه «**بداهت**» یا «**استقراء**» بدست آید در این صورت، کلّیات منطقی بسیار محدود و راه استدلال در بسیاری از مواضع و موارد مسدود می‌گردد و قسمتِ اعظمِ قیاسهای منطقی، مظنون و غیرقابل اعتماد خواهند بود زیرا استقراءِ تامّ در همهٔ امور، بسیار مشکل و فوق طاقت است.

پس ناگزیر باید گفت که بسیاری از کلیات به‌طریق «**تمثیل**» فراهم آمده‌اند بنابراین چه اعتراضی به‌متکلمان دارید و چگونه برهان تمثیلی را که مبنای کارتان در مقدمات قیاس است ضعیف و مظنون می‌شمارید؟! ابن‌تیمیه گوئی بهمین موضوع اشاره می‌کند آنجا که گفته است:

(اذا کان لابُدّ فی‌کل قیاس من‌قضیّة کلّیة، فتلک القضیّة الکلّیة لابُدّ أن تنتهی إلی أن تعلم بغیر قیاس و الّا لزم‌الدور والتسلسل[2]...)

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۲۱۲.

۲ــ مدرک فوق‌الذکر، صفحهٔ ۳۱۶.

در پایان این فصل باید اعتراف کرد که فوائد آثار ابن‌تیمیّه در زمینهٔ منطق، محدود و مقصور به‌آنچه در اینجا آورده‌ایم نیست، بویژه کتاب بزرگ او بمنزلهٔ دریائی است که غوّاصان کنجکاو باید از اعماق آن گهرهای پربها بدست آورند و ما برای دوری از اطالهٔ سخن در اینجا بهمین اندازه اکتفاء می‌کنیم و در فصل آخرِ کتاب باز از فوائد تحقیقات ابن‌تیمیّه سود می‌جوئیم.

فصل نهم

ابن خلدون و نقد منطق

دیدگاههای منطقی در مقدّمهٔ ابن‌خلدون

پس از ابن‌تیمیه[1]، کسی را که می‌توانیم در جهان اسلامی نقّاد منطق ارسطوئی بشمار آوریم **عبدالرحمٰن بن محمد خلدون مغربی** (متوفی در سال ۸۰۶ هجری قمـری) جامعه‌شناس بزرگ اسلامی است .

ابن‌خلدون با نوشتن مقدمهٔ مشهورخود برتاریخش‌که آنرا : «*کتابُ العِبَرِ ودیوانُ المُبْتَدَءِ وَالخَبَرِ فی أیّامِ العَرَبِ وَالعَجَمِ والبَرْبَر وَ مَنْ عاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِی‌السُّلْطانِ الأکبـر*» نام نهاده[2]، روش تاریخ‌نویسی‌را دگرگون‌ساخت ودیدگاههای تازه‌ای را دربرابرمؤرّخان گشود که شرح آن از موضوع بحث این‌کتاب بیرون است .

۱ــ پس از ابن‌تیمیه ، شاگرد برجسته‌اش شمس‌الدین ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر مشهــور به ابن قیّم‌جوزیّه (متوفی‌به‌سال ۷۵۱ هجری‌قمری) درآثارخود مانند «مفتاحُ‌دارِالسّعادة» و «إغاثَةُ اللَّهْفان مِنْ مصایِدِ الشَّیْطان» به‌مخالفت با منطق برخاسته است ولی درصدد بحث علمی برنیامده و همینقدر به‌ذکر معیوب‌بودن منطق و نام برخی از مخالفان آن اکتفا کرده است لذا ما از بحث در پیرامون نظر او خودداری ورزیدیم . ابن‌قیّم در کتاب اخیرمی‌نویسد :(زعم‌ارسطو واتباعه أنّ‌المنطق میزان‌المعانی ، کما أنّ‌العروض میزان الشعر! و قد بیّن نظّار الإسلام فساد هذا المیزان و عوجه و تعویجه للعقول و تخبیطه للأذهان و صنّفوا فی ردّه و تهافته کثیراً و آخر من صنف فی ذلک شیخ الإسلام ابن‌تیمیه ألّف فی‌ردّه وإبطاله کتابین کبیراً وصغیراً بیّن فیه تناقضه و تهافته و فساد کثیر من‌أوضاعه و رأیت فیه تصنیفاً لأبی سعید السیرافی .) (إغاثة اللّهفان الجزء الثانی ، صفحهٔ ۲۵۶).

۲ــ رجوع شود به صفحهٔ ۷ مقدمه ، چاپ بغداد .

مقدمهٔ ابن‌خلدون ، به‌اعتباری بمنزلهٔ **«گنجینهٔ روش شناسی علوم اسلامی»** است ، در این‌کتاب از علم تفسیرقرآن و فقه و حدیث و کلام و فلسفه و ریاضیات وهیئت و هندسه وکیمیا و کشاورزی و تاریخ و جغرافیای اقلیمی و انسانی و تصوف و ادبیات وغیر اینها بصورت‌گیرائی سخن رفته و بحث شده است بطوریکه **مقریزی** ، مورّخ مشهور دربارهٔ آن می‌نویسد :

« هیچگاه مانند این مقدمه نوشته نشده . . . چرا که برگزیدهٔ معارف و علوم و نتیجهٔ کار خداوندانِ عقل سلیم و فهم مستقیم در آن فراهم آمده است ! »

(لم‌يعمل مثالها . . . إذهي زبدة المعارف والعلوم و نتيجة العقول السّليمة والفهوم[1]) .

ابن‌خلدون در فصول مختلف ازمقدمهٔ خود دربارهٔ منطق سخن گفته[2] و درطَیِّ این سخنان از **«سه دیدگاه»** منطق را مورد بررسی قرار داده است :

نخست اینکه‌ابن‌خلدون از نظرگاه **«تاریخی»** به‌منطق نگریسته ، یعنی چگونگی پیدایش آنرا بیان کرده و نفوذ منطق را در جهان اسلامی بازگو نموده و از توسعه وتکامل منطق درمیان مسلمانان سخن به‌میان آورده است .

دوم اینکه ابن‌خلدون به‌گونه‌ای فشرده ، ماهیّت منطق را تعریف نموده و آنگـاه به‌ذکر مبادی وفصول‌آن می‌پردازد و با رعایت ایجاز و اختصار و درعین‌حال ، بصـورت پخته و گیرائی حق سخن را أداءمی‌کند .

سوم اینکه ابن‌خلدون نقّادانه ، با منطق ارسطوئی روبرو شده و آنرا مورد توجه و نقد و بررسی قرار داده است .

ما دراینجا به‌بخش نخست و بخش‌دوم از سخنان ابن‌خلدون نمی‌پردازیم (ودر فصول گذشته ، به‌اندازهٔ لازم از آنها سخن گفتیم) تنها با سومین بخش از گفتار ابن — خلدون که شامل نقد منطق یونانی است روبرو هستیم .

۱ــ الخطط ، چاپ مصر ، صفحهٔ ۱۴۸ .

۲ــ بگفتهٔ دوست ابن‌خلدون ، لسانُ‌الدین خطیب که شرح زندگانی وی و تعداد مؤلّفات او را به‌تحریر درآورده ، ابن‌خلدون رساله‌ای مستقل درباب منطق نیز نگاشته است ، (به‌ترجمهٔ فارسی مقدمهٔ ابن‌خلدون اثر محمد پروین‌گنابادی ، جلد اول ، دیباچهٔ‌کتاب نگاه کنید) .

عیب فرورفتن در مباحث منطق!

ابن خلدون در سرآغاز نقّادی خود، از این قضیه که برخی دانش‌پژوهان مقدارِ زیادی از اوقات گرانبهای خود را به‌غوّاصی در فنّ «منطق صوری ارسطوئی» مصروف می‌دارند و عمر را در ترتیب شکلها و قیاسات منطقی تباه می‌سازند و بدین سبب ازعلوم مهمّه باز می‌مانند، ناخرسندی نشان داده و نوشته است:

«بدان! دانشهائی‌که میان مردمِ متمدّن رواج دارد بر دو دسته‌اند. دسته‌ای‌از آنها بالذّات مطلوبند مانند علوم شرعی از قبیل تفسیر قرآن و علم حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیّات و الٰهیّات از مجموعهٔ علوم فلسفی.

دستهٔ دیگر دانشهائی هستند که بمنزلهٔ افزار و آلت علوم مذکور می‌باشند چون ادبیّات عرب و علم حساب و غیرهما که نسبت به‌علوم شرعی، مانند مقدمه تلقی می‌گردند وهمچون منطق نسبت به‌فلسفه و چه‌بسا که منطق، افزار و مقدمه برای علم‌کلام و علم اصول فقه (البته بر روش متأخرین نه قدماء) بشمار آید.

اما دستهٔ اول از علوم که مقصود اصلی و مطلوب بالذّات‌اند درمورد آنها باکی نیست‌که سخن‌را به‌فراخی‌آوَرَند و توسعه دهند و مسائلِ بسیار بعنوان فروع از آنها بیرون کشند و دلائل گوناگون و نظرهای مختلف کشف کنند که این‌کار موجب افزایش قدرت و تسلّطِ طالبِ آن شده معانی مورد نظر را روشنتر خواهد کرد.

ولی دانشهائی که بمنزلهٔ افزار و آلت برای علوم دیگر بشمار می‌آیند مانند ادبیّات عرب و «منطق» و أمثال اینها، شایسته نیست که در این علوم نظر افکنند مگر به‌همین اعتبارکه مقدمه و افزاردانشهای اصلی بشمار می‌آیند و نباید سخن را در زمینهٔ این مقدمات طولانی‌کنند وتوسعه‌دهند وفروع بسیار برای آن بیاورند زیرا اینکار،مقدمات را از مقصود اصلی خارج می‌سازد، چه مقصودنهائی ازاینها، علومی می‌باشندکه مقدماتِ مزبور آلتِ آن‌علوم بشمار می‌روند نه‌چیزدیگر. وخروج از این امر، بیرون‌رفتن از مقصود اصلی است و در این‌صورت سرگرم‌شدن به‌مقدمات لغو خواهد بود علاوه بر دشواری و صعوبتی که در احرازِ تسلّط نسبت به‌این مقدمات بخاطر مباحث طولانی وفروع بسیار آن، درمیانست! وچه‌بسا همین‌اشتغال وطول مقدمات انسانرا ازتحصیل‌علوم‌اصلی‌بازمی‌دارند با آنکه مقام‌علوم مذکور مهمتر وعمرآدمی نیزکوتاهتر از آنست‌که تمام دانشها را بصورت تفصیلی فراگیرد! بنابراین سرگرم‌شدن به‌این‌مقدمات موجب تضییع عمر و اشتغال‌به‌امور بی‌حاصل‌خواهدبود، چنانکه متأخران در فنّ «نحو» و «منطق» و «اصول فقه» این‌روش

را معمول داشته‌اند ....»

(اعلم ان العلوم المتعارفه بین اهل العمران علی صنفین، علوم مقصوده بالذّات کالشرعیات من التفسیر والحدیث والفقه و علم الکلام و کالطبیعیات والالهیات من الفلسفه و علوم هی وسیله آلیه لهذه العلوم کالعربیه والحساب و غیرهما للشرعیات کالمنطق للفلسفه و ربما کان آله لعلم الکلام و لاصول الفقه علی طریقه المتأخّرین.

فامّا العلوم التی هی مقاصد، فلا حرج فی توسعه الکلام فیها و تفریع المسائل و استکشاف الادّله و الانظار، فان ذلک یزید طالبها تمکنا فی ملکته و ایضاحاً لمعانیها المقصود.

و امّا العلوم التی هی آله لغیرها مثل العربیه و المنطق و امثالها، فلا ینبغی ان ینظر فیها الا من حیث هی آله لذلک الغیر فقط و لا یوسع فیها الکلام و لا تفرع المسائل، لان ذلک مخرج لها عن المقصود و صار الاشتغال بها لغواً مع ما فیه من صعوبه الحصول علی ملکتها بطولها وکثره فروعها و ربما یکون ذلک عائقا عن تحصیل العلوم المقصوده بالذات لطول وسائلها مع ان شأنها اهم والعمر یقصر عن تحصیل الجمیع علی هذه الصوره! فیکون الاشتغال بهذه العلوم الآلیه تضییعا للعمر و شغلا بما لا یعنی، و هذا کما فعل المتأخرون فی صناعه النحو و صناعه المنطق و اصول الفقه ...)[1]

بنظر ما آنچه ابن‌خلدون در این‌باره گفته صحیح است جز اینکه مردم دانشور، مختلف‌اند. اکثریت ایشان باید درعلوم مقدماتی چندان توقف نکنند وپس‌از بدست ـ آوردن معلومات لازم، بسوی دیگر علوم رهسپار شوند اما اقلیتی هم وجود دارند که در هر دانشی مایلند کنجکاوی را به‌حد اعلی رسانند و ژرفنگری بسیار کنند، برای این‌دسته از محققان راه پژوهش و تحقیق در همهٔ ابواب علوم (از مقدمه و ذی‌المقدمه) باید باز باشد زیرا تکامل دانش جز از این‌راه میسر نمی‌شود و این مطلبی است که ابن‌خلدون نیز به‌آن توجه داشته و در پایان گفتارش در همین فصل چنین می‌گوید:

«برآموزگاران علوم مقدماتی لازم است دربارهٔ دانشهای مزبور، سخن را پهناور نکنند و وسعت نبخشند و فراگیرنده را بر غرض اصلی از این علوم بیاگاهانندودر همانجا توقف کنند. از آن پس، هرکس که همتش از این مرحله برکنده شود و به‌فرو رفتن

۱ـ مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ بغداد، صفحهٔ ۵۳۶ و ۵۳۷.

در علوم مقدماتی معطوف گردد، تا هرکجا که می‌خواهد راه ترقی را بپیماید و بالا رود! که هرکس برای کاری ــ دشوار یا آسان ــ آفریده شده است.»

(یجب علی المعلّمین لهذه العلوم الآلیّة أن لا یستبحروا فی شأنها و ینبّهوا ــ المتعلّم علی الغرض منها ویقفوا به عنده فمن نزعت به همّته بعد ذلک إلی شیئ من التوغّل فلیرقّ له ماشاء من المراقی صعباً أوسهلاً و کلٌّ مُیَسَّرٌ لِما خُلِقَ لَهُ[1]).

ایراد ابن‌خلدون بر کاربُردِ منطق

باید دانست که ابن‌خلدون فنّ منطق ارسطوئی را از جهت کاربرد آن در علوم طبیعی والهی مورد نقد و ایراد قرار داده‌است. شک نیست که این بحث با گسترشی که ابن‌خلدون به‌آن بخشیده درخور اهمیت بسیار می‌باشد بطوریکه جا دارد درباره‌ٔ آن کتابی مستقل تهیه گردد وتحقیق کافی شود و ما ناگزیر در اینجا به «فشرده‌گوئی» روی آورده وگوشه‌هائی از این مسئلهٔ عظیم را نمایان می‌سازیم و تفصیل آنرا به‌محل دیگری موکول می‌نمائیم.

ابن‌خلدون در این‌باره که منطق و قواعد آن و بطور کلی **عقل و احکام ذهنی**، توانائی ندارند که ما را در شناخت امور الهی و حتی طبیعی مطمئن سازند می‌نویسد:

«برهانهائی که (ارسطو وپیروان‌او) به‌گمان‌خود براثبات مدّعای خویش دربارهٔ موجودات دارند و آنها را بر معیار و قانون «منطق» عرضه می‌نمایند، براهین مزبور بطور عموم در أدای حق نارسا بوده و وفای به‌مقصود نمی‌کنند! و اما آندسته از دلائل مزبور که دربارهٔ موجودات جسمانی بکار برده‌اند (ونامش را «*علم طبیعی*» نهاده‌اند) سبب نارسائی‌آنها اینست‌که میان نتایج ذهنی که به‌گمان ایشان از راه «**حدود وقیاسات**» استخراج می‌شوند و آنچه در خارج از ذهن است،مطابقت‌قطعی و موافقت یقینی وجود ندارد، زیرا احکام‌ذهنی، شکل‌کلی و عام دارند ولی موجودات خارجی، ممتاز ومشخّص به‌موادّ خود می‌باشند! وممکن‌است درموادّ خارجی چیزهائی وجود داشته باشندکه‌همانها از مطابقت امورذهنی و کلی با امور خارجی جلوگیری کنند، مگر در مورد احکامی‌که حسّ بر خلافشان گواهی دهد که در این‌صورت دلیل درستی احکام مزبور، همان شهود حسّی خواهد بود نه براهین منطقی!...

۱ــ مقدّمهٔ ابن‌خلدون، صفحهٔ ۵۳۷.

واما درباره‌ٔدسته‌ٔدیگرازدلائلی‌که‌مربوط به‌موجودات غیرحسّی یعنی **روحانیّات** می‌شود (نام‌آن را *«علم الٰهی»* و *«علم‌مابعدالطّبیعه»* نهاده‌اند) اساسا "ذات‌موجودات غیرحسی، بر ما مجهولند و پیوند با آنها میسر نیست و برهان، برآن موجودات نتوان اقامه نمود! زیرا تجرید امور عقلی از موجودات خارجي و شخصی تنها درصورتی امکان دارد که ما آن موجودات را درک کنیم. با اینکه ما ذوات روحانی را ادراک نمی‌کنیم تا ازآنها ماهیات دیگری را تجریدنمائیم چرا که میان ما و آن‌موجودات حجابی برقراراست بنابراین برای‌ما میسرنیست تا برهانی برآنها بیاوریم و هیچ وسیلهٔ ادراکی نسبت‌به‌آنها دراختیار ما نمی‌باشدکه حتی فی‌الجمله وجود آنها را بر ما اثبات کند مگر آنچه را که‌در باطن‌خود ازامر *«نفس‌انسانی»* واحوال قوای‌مدرکه‌ٔنفس می‌یابیم بویژه در روءیا، که‌برای هرکس موضوعی وجدانی است. و جز از این طریق، علم به‌حقیقت موجودات روحانی و صفات آنها امری پیچیده می‌باشد که راهی به‌آگاهی بر آنها نداریم و محقّقان فلاسفه، این حقیقت را آشکار کرده‌اند چون بر این عقیده رفته‌اند که ماده (یعنی زمینهٔ ذهنی) ندارد برهان (یعنی صورت و نظام منطقی در ذهن) برآن ممکن نیست.»

(... البراهين‌التی يزعمونها علی‌مدّعياتهم فی‌الموجودات و يعرضونها علی المعيار المنطق وقانونه فهی قاصرة و غيروافية بالغرض، أمّا ماكان منها فی‌الموجودات — الجسمانيّة و يسمّونه «العلم الطبيعی» فوجه قصوره انّ‌المطابقة بين تلك‌النتائج الذهنيّة التی تستخرج بالحدود والأقيسة كما فی زعمهم و بين ما فی‌الخارج غيريقينی لأنّ تلك‌ احكام ذهنيّة كليّة عامّة والموجودات الخارجيّة متشخّصة بموادّها و لعلّ فی‌المواد ما يمنع مطابقة الذّهنيّ الكلّی للخارجی الشخصی، اللّهمّ إلّا مالا يشهدله‌الحسّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين! ...

و أمّا ماكان منها فی‌الموجودات التی وراء الحسّ و هی‌الرّوحانيّات و يسمّونه «العلم الإلٰهی» و «علم مابعد الطّبيعة» فانّ ذواتها مجهولة رأسا و لا يمكن التوصل‌اليها ولا البرهان عليها لأنّ تجريدالمعقولات من‌الموجودات‌الخارجيه الشخصيّة انّما هو ممكن فيما هومدرك‌لنا ونحن لا ندرك الذوات الرّوحانيّة حتی نجرد منها ماهيّات أخری‌بحجاب الحسّ بيننا وبينها فلايتأتّی لنا برهان‌عليها ولا مدرك لنا فی‌إثبات وجودها علی‌الجملة الّا ماتجده من‌بين جنبينا من‌أمر «النفس‌الإنسانيّة» و أحوال مداركها و خصوصاً فی‌الرّؤيا التی هی وجدانية لكل‌احد، و ماوراء ذلك من حقيقتها و صفاتها فأمر غامض لا سبيل إلی الوقوف عليه وقد صرّح بذلك محقّقوهم حيث ذهبوا إلی أن مالا مادّة له، لا يمكن‌البرهان

علیه[۱].

نظری در گفتار ابن‌خلدون

بیان اخیر ابن‌خلدون ما را به‌یاد آنچه پیش از این از ***محمد أمین استرآبادی*** دانشمند شیعی آوردیم می‌افکند، هرچند سخنان این‌دو دانشمند از هرجهت، برابر و یکسان نیستند ولی در «***نقّادی عقل نظری***» بویژه در مسائل مربوط به‌الهیّات راهی شبیه به‌یکدیگر پیموده‌اند و بعید نمی‌دانم که هردو، در این عقیده تاحدودی تحت تأثیر اندیشه‌ها و مکتب ***ابوالحسن أشعری*** (متوفی درسال ۳۲۴ هجری قمری) قرار گرفته باشند، بویژه که ابن‌خلدون خود متمایل به‌مذهب أشعری بوده و در کتاب «مقدّمه» از او تمجید می‌کند[۲] وابوالحسن أشعری به‌حکومت عقل درمواردی گردن ننهاده و داوریِ آنرا محدود شمرده است، چنانکه ***شهرستانی*** (متوفی در ۵۴۸ هجری قمری) در کتاب «***المِلَلُ والنِّحَل***» از او نقل کرده که: «تمام واجبات را باید ازطریق شرع شنید و عقل هیچ چیز را ایجاب نمی‌کند و هیچ حکمی را دربارهٔ نیک و بد امور، اقتضاء ندارد!»

(قال (الأشعری): والواجبات کلّها سمعیّة، والعقل لا یوجب شیئاً و لا یقتضی تحسیناً و لا تقبیحاً[۳]***).***

در عین حال، سخنِ استرابادی و ابن‌خلدون هرکدام مزایای دیگری دارند و از فوائدی چند، حکایت می‌کنند و از سر تأمّل و تعمّق گفته شده‌اند و حقّاً که عقل بی‌باک را تا حدود بسیاری متنبّه می‌سازند و از جسارت او می‌کاهند! با اینهمه، رشتهٔ سخن در این مقام دراز و راه تحقیق و تأمّل بس باز است و پر و بال شاهبازِ خِرَد بآسانی بسته نمی‌شود وطریق‌پاسخ‌گفتن مسدودنیست زیرا ***أوّلاً*** آنچه‌ابن‌خلدون‌آورده از اینکه: **معلومات** ونتایجی که‌از راه حدود وقیاسات منطقی در «***طبیعیّات***» بدست‌می‌آیند بعلّتِ کلّی‌بودن،

۱ــ مقدمهٔ ابن‌خلدون، صفحهٔ ۵۱۶ و ۵۱۷.

۲ــ رجوع‌شود به‌مقدمهٔ ابن‌خلدون، صفحهٔ ۴۶۴ و ۴۶۵ (فصل مربوط به‌علم کلام) آنجا که می‌نویسد: (و قام بذلک الشیخ أبوالحسن الأشعریّ، امام المتکلّمین فوسط بین‌الطریق ... و ردّ علی‌المتبدعة فی‌ذلک‌کلّه وتکلّم معهم فیما مهّدوه لهذه‌البدع من‌القول بالصّلاح والأصلح والتحسین والتقبیح ...).

۳ــ الملل والنحل، چاپ قاهره، الجزءالاول. صفحهٔ ۱۵۱.

درخور اعتـماد نیستند ، چندان قدرت و اعتبار ندارد . زیرا احکام و قضایای کلی اگر از راه صحیح بدست‌آمده‌باشند شبهه وتردید درباره‌ٔ آنها بی‌دلیل است چنانکه درعلوم دقیقه مانند «*ریاضیات*» ، احکام کلی بسیاری وجود دارند که هیچکس در صحّت آنهـا تردید روا نمی‌دارد پس‌عمده‌اینست‌که ملاحظه‌شود این‌کلّیات از چه‌راه تحصیل شده‌اند؟ اگر برای وصول به‌آنها «اِستقراء کامل» انجام نداده‌باشیم یا به «تمثیل سطحی» قناعت ورزیده باشیم ، البته جا دارد که در انطباق این کلیات با موادّ خارجی و أفرادآنها شک روا داریم اما چنانچه بخواهیم نسبت به‌صحّتِ عمومِ کلّیات حتی در آنجا که از راههای استواری بدست‌آمده‌اند تردیدنشان‌دهیم واعتبار آنها را کاملا" انکارکنیم دراین‌صورت نفسِ این «*حکمِ کلّیِ سلبی*» که‌می‌گوید : «به‌هیچ قضیّهٔ ذهنی و کلّی نباید اعتماد نمود» خود مشمول همان ایراد می‌گردد! و باطل می‌شود! یعنی خودِ این قضیه هم به‌حکمِ ذهنی بودن و کلّیّتِ خویش، درخور اعتماد نخواهد بود و پیش از هرچیز خودش را إبطـال می‌کند!!

پس باید کلّیّات ذهنی را به‌اعتبار مقوّمات آنها تقسیم کرد و با هر قضیّهٔ معقولِ کلّی روی مخالفت نشان نداد چنانکه خود ابن‌خلدون میان «*معقولات نخستین*» (مانند طبیعتِ انسان و حیوان) و «*معقولات ثانوی*» (مثل نوع و جنس و فصل) فرق نهـاده و معقولات نخستین‌را ازجهت انطباق بامصادیقِ خارجیِ‌خود ، معتبر می‌شمارد ومی‌نویسد :

(*وربّما یکون تصرّف‌الذّهن أیضاً فی‌المعقولات الأوّل‌المطابقة للشخصیات بالصّور الخیالیّة ، لا فی‌المعقولات الثوانی الّتی تجریدها فی‌الرّتبة الثّانیة فیکون‌الحکم حینئذ یقیناً بمثابة المحسوسات*[۱]).

بعلاوه ، امور حسّی نیز که ابن‌خلدون از آنها دفاع می‌کند و قابل اعتمادشـان می‌داند ازاین حکم بیرون نیستند وبهمهٔ آنها نمی‌توان تکیه کرد . چه ، مواردی‌که‌دچار خطای حواس می‌شویم بسیارند و نیز در عدمِ انطباقِ آنچه حس می‌کنیم با محسـوسِ خارجی ، سخن بسیار رفته است!

البته بیان ابن‌خلدون ، اندیشه را بیدار می‌سازد تا مبادا دچار «*کلّی‌بـافی*»! گردیم و کلّیاتی در ذهن بسازیم که از مصادیق خود فاصله داشته باشند و «*اعتبـاراتِ ذهنی*» را جانشین احکام حقیقی کنیم و در این‌باره چه نیکو گفته : *ابن‌تیمیّه* ، در آنجا

۱ــ مقدمه ، صفحهٔ ۵۱۶ .

که می‌نویسد:

«. . . حسّ، جز اشیاء معیّن را درنمی‌یابد و عقل، آنها را بصورت کلّیّات و بگونه‌ای مطلق درک می‌کند لیکن با میانجیگری «تمثیل» به‌این دریافت نائل می‌گردد. سپس عقل، احکام‌کلی را باوجود پنهان‌شدن أمثال وأفرادمعیّن، ادراک می‌کند اماالبته در اصل، تصور کلی و عام بعد از تصور أمثال و أفرادِ معیّن در ذهن جایگزین می‌شود و همینکه ذهن نسبت به‌مفرداتِ مشخّصِ خود بعیدُالْعَهد شد در بسیاری از موارد به‌غلط و لغزش دچار می‌گردد و حکمی را نابجا بصورت أعمّ یا أخصّ صادر می‌کند! و این‌حال‌برای مردم بسیار روی می‌دهد. .»

(. . . الحسّ لا یعلم الّا معیّناً والعقل یدرکه کلّیاً مطلقاً لکن بواسطة «التمثیل» ثمّ‌العقل یدرکها کلّها مع غروب الأمثلة المعیّنة عنه، لکن هی فی‌الأصل إنّما صارت فی ذهنه کلّیّة عامّة بعد تصوّره لأمثال معیّنة من أفرادها و إذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعیّنة فقد یغلط کثیراً بأن یجعل الحکم إمّا أعمّ و إمّا أخصّ، وهذا یعرض للناس کثیراً)[1]

گفتار ابن‌تیمیه وابن‌خلدون ما را بیش از پیش به‌این مهم توجه می‌دهدکه‌اجازه ندهیم پیوند میان‌کلّیات ذهنی و أفراد و مصادیقِ خارجیِ آنها گسسته گردد و از تطبیقِ امور کلی با موادِّ جزئی کوتاهی نورزیم و امور اعتباری را از امور حقیقی تفکیک نمائیم تا گرفتار احکام مغلوط فکری و ذهنی نشویم.

ثانیاً دربارهٔ‌آنچه ابن‌خلدون می‌گوید که: «چون عالم ماوراء طبیعت در زمرهٔ امور محسوس شمرده‌نمی‌شود وازسوی دیگر برهان‌منطقی به‌آنچه مایهٔ حسّی در ذهن‌آدمی ندارد تعلق‌نمی‌گیرد، پس‌منطق یاعقل درعلوم‌الهی نیزبکار نمی‌آید و سودمندنیست!» باید گفت‌که: بحث منطقی یا عقلی از ماوراء طبیعت، مبتنی بر کلّیّاتی ازقبیل: «**وجود و عدم**» و «**وجوب و إمکان**» و «**بساطت و ترکیب**» و «**وحدت و کثرت**» و «**تناهی و عدمِ تناهی**» و امثال این مفاهیم است که بحکم عقل میان همهٔ موجودات چه طبیعی‌باشند، یا غیرطبیعی، مشترکند و فکر منطقی نیز جز حرکت از «معلوم تصوّری و تصدیقی» بسوی «مجهول» چیزی نیست وما می‌توانیم از توجه به‌معلومات کلی‌خود مجهولاتی‌را دریابیم. به‌تعبیر دیگر: همان‌گونه که ما، در ریاضیّات مثلاً حکم می‌کنیم به‌اینکه: «هر عدد زوجی قابل تقسیم به‌دوبخش مساوی‌است» بدون‌آنکه تمام‌أعداد زوج را (که بی‌شمارند) تقسیم

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۱۷.

و تجربه کنیم ، و نیز در هندسه حکم می‌کنیم به‌اینکه : „خطوط موازی هیچگاه یکدیگر را قطع نمی‌کنند„ بدون آنکه تمام خطوط نامتناهی را در این زمینه تعقیب کرده باشیم ، بهمین صورت دربحث از „الٰهیّات„ نیزموادّی‌چون „وجود وعدم„ و „ضرورت و إمکان„ و غیر اینها را در شکل کلی مورد بحث قرار می‌دهیم و کلیات مزبور را با هر مصداقی ــ چه طبیعی و چه غیرطبیعی ــ قابل تطبیق می‌دانیم و لازم نیست تمام این موادّ عقلی را بطور بی‌نهایت از „*قرنطینهٔ إحساس*„ گذرانده باشیم !

بعلاوه برخی از مباحث „الٰهیّات„ مبتنی بر مقدّمات اوّلیهٔ حسّی و مشاهدات عینی وآنگاه ترتیب صورت دلیل است ، مانند براهینی که از ملاحظهٔ حوادث مادّیِ عالم بر وجودخدایتعالیٰ ویگانگی او إقامه‌می‌کنیم وبه‌نیروی‌خرد از „نظام تدبیر„ و „هماهنگیِ قوای عالم„ به‌اثبات ذات حق و توحید مقام ربوبی می‌رسیم یا „صفات مبدءِ متعال„ و وجودِ „جهان کیفر و پاداش„ را از راه مطالعهٔ طبیعت و توجّه به‌هدفداری درنظام عالم درمی‌یابیم ویا „وحی پیامبران‌حق„ (ع) راازطریق مطالعه درزندگی‌و سوابق وخصوصیّاتِ روحی و اخلاقی و حالات و سخنان ایشان تصدیق می‌کنیم[1]. در همهٔ این احوال موادِ

۱ــ چنانکه خود ابن‌خلدون ، خلاصه‌ای از اصول عقاید اسلامی را به همراه دلائلِ عقلی هرکدام ، با رعایت ایجاز ، ضمن „مقدّمه„ آورده و چنین می‌نویسد :

(فکلّفنا اوّلاً اعتقادتنزیهه فی‌ذاته عن مشابهة المخلوقین و إلّا لماصحّ أنّه خالق لهم لعدم الفارق علی هذا التقدیر ، ثم تنزیهه عن صفات النقص و إلّالشابه المخلوقین ثم توحیده بالاتحاد و إلّا لم یتمّ‌الخلق وللتّمانع ، ثمّ اعتقاد أنّه عالِم قادر فبذلک تتمّ‌الأفعال شاهدقضیته لکمال‌الایجاد والخلق ، ومرید وإلّا لم یخصص‌شیء من‌المخلوقات ، و مقدّر لکلّ کائن و إلّا فالإرادة حادثة و أنّه یعیدنا بعدالموت تکمیلاً لعنایته بالإیجاد و لوکان لأمر فان‌کان عبثاً فهو للبقاء السّرمدیّ بعدالموت ، ثم اعتقاد بعثة الرّسل للنّجاة من شقاء هذاالمعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسّعادة و عدم معرفتنا بذلک و تمام لطفه بنا فی‌الإیتاء بذلک و بیان الطّریقین و أنّ‌الجنّة للنعیم و جهنم للعذاب ، هذه أمّهات‌ــ العقائد الإیمانیّة معلّلة بادلّتها العقلیّة . . .) (مقدمهٔ ابن‌خلدون ، صفحهٔ ۴۶۳) .

همانطورکه ملاحظه می‌شود تنزیه ذات و صفات خداوند را از راه امتیازی‌که‌میان خلق و حق باید باشد اثبات می‌نماید سپس توحید را از راه اتّحادِ اجزاءِ عالم در نظام تکوین و نیز از طریق برهانِ مشهورِ „تمانُع„ ثابت می‌کند و سپس به‌اثبات علم و قدرت

←

حسّی را مقدمه قرارمی‌دهیم تا در «کارگاه عقل» آنها را تحلیل و تحقیق‌کنیم و به‌دلالتِ آنها برمدلولِ‌عقلیِ هریک‌راه یابیم چنانکه درپاره‌ای از «علوم تجربی» نیز به‌همین‌شیوه عمل کرده و به‌نتایج مثبتی رسیده‌ایم.

لیکن بنظر انصاف **بحث کامل** از جهان ماوراء حس به‌آگاهیها و مایه‌های ذهنیِ فراوانی (بیش از کلیّاتِ مزبور و موادِّ مذکور) نیاز دارد که ما فاقد آنها هستیم و لـذا معلومات عقلیِ ما در مسائلِ الهی، محدود به‌چند مطلب اساسی (از قبیل اثبات وجودِ مبدء و وقوعِ معاد و غیرهما) بیش نیست و از اینرو درعین تخطئه‌نکردن احکام عقلی، ما نیز مانند ابن‌خلدون عقیده‌داریم‌که **بسیاری** از امور ماوراء طبیعی را باید از مجرای **وحی** و از طریق انبیاء راستین خدا (علیهم‌السّلام) دریافت کرد و اندیشهٔ منطقی را در آن حریم همواره و چنانکه می‌خواهیم راه نیست، آری:

فَدَعْ عَنْکَ بَحْراً ضَلَّ فیهِ السَّوابِحُ!

در عین‌حال کسانی را که بکلی بر ادلّهٔ عقلی پشت می‌کنند و تا آنجا که راه بازاست گام برنمی‌دارند، مخاطب قرار داده و اززبان **غزالی** به‌ایشان و هم به‌عقلی‌ـ مذهبانِ تندرو می‌گوئیم:

«آنکس که به‌تقلید از آثار و أخبار قناعت می‌ورزد و راههای عقلی و فکری را انکارمی‌کند، ازکجا رشد وهدایت بسوی وی بازآید؟ زیرا همان برهان‌عقلی‌است‌که صحّتِ اخبار شارع، بدان شناخته می‌شود! و نیز آنکس‌که تنها به‌عقل اکتفاء‌می‌کند واز نورشرع، روشنـائی و بصیرت نمی‌جوید چگونه به‌راه صواب هدایت خواهد شد؟ آیا نمی‌داند که عقل از درک همهٔ حقایق قاصر بوده و میدانش تنگ و محدود است؟ پس، مَثَلِ عقـل همچون چشمی است که از آفات و صدمات سلامت و در امان مانده باشد و مَثَلِ قـرآن به

الٰهی از ناحیهٔ نظامِ أفعال و کمالِ صُنع و ایجادِ خدا می‌پردازد و ارادهٔ پروردگار را بدلیل تخصیص هرموجودی به‌وضع وحالتی‌ممتاز، اثبات می‌کند و تقدیر ازلی را ازطریق دفعِ ارادهٔ‌حادثه، روشن‌می‌سازد. سپس به‌حیاتِ پس از مرگ و زندگی سرمدی انسان روی آورده ازراه تکمیل عنایت حق در امر آفرینش و عبث‌نبودن خلقت آنرا مدلّل می‌نمایـد آنگاه‌به‌لزوم اعتقاد بربعثت پیامبران اشاره‌می‌کندوازراه‌تمامت لطف‌الٰهی درتبیین‌حوادث آخرت و ارائهٔ شقاوت و سعادتِ حقیقی بوسیلهٔ‌پیامبران آنرا مُسلَّم می‌دارد و تصـریـح می‌کندکه این اصولِ عقایدِ ایمانی‌است که با ادلّهٔ‌عقلی تعلیل گردیده ومقرون شده‌اند.

خورشید مانَد که نورش را منتشر ساخته است و کسی‌که از عقل روی گرداند و به‌نور قـرآن اکتـفاءکند مانند شخـصی است که روی به‌خورشـید آوَرَد ولی پلک چشمانش را بربندد! (و شخصی‌که از قرآن روی برتافته و تنها به‌عقل اکتفاءنماید چون کسی است‌که درتاریکی چشم بازکرده و بنگرد! [۱].)

(وأنّیٰ یستیب الرّشاد لمن یقنع بتقلیدالأثر والخبر و ینکر مناهج‌البحث و النظر؟ . . . وبرهان العقل هوالذی عرف به‌صدقه فیما أخبر! وکیف یهتدی للصواب من اقتفی محض العقل واقتصر ومااستضاء بنورالشرع و لااستبصر؟ . . . أوَلا یعلم أنّ‌خطأالعقل قاصر و أنّ مجاله ضیق منحصر؟! فمثال العقل، البصرالسلیم عن‌الآفات والآذاء، و مثال القرآن، الشمس المنتشرةالضیاء . . . فالمعرض عن‌العقل مکتفیاً بنورالقرآن مثاله‌المعترض لنور الشمس مغمضاً للأجفان[۲].

بعد از ابن‌خلدون

پس ازابن‌خلدون، گوئی دوران نشاط فکری در زمینهٔ‌نقد منطق رو به‌کاهش‌نهاد زیرا دیگران کارمهمی انجام‌ندادند. هرچند برخی از فقهاءبا منطق یونانی مخالفت می‌کردند ولی مخالفت ایشان ازقبیل فتوای فقیه مشهور شافعی، ابن‌الصّلاح[۳](متوفی‌درسنهٔ ۶۴۳ هجری قمری) بود که پیش از ابن‌خلدون و حتی قبل از ابن‌تیمیه با منطقِ ارسطوئی سر ناسازگاری نشان داد و فتوای او بر ضدّ منطق معروف است و در این‌باره می‌گوید:

„ اما منطق، دیباچه و مقدمهٔ فلسفه بشمـار می‌آید و مقدمهٔ شرّ، شرّ است! و سرگرم شدن به‌آموختن و فراگرفتن منطق را شارع اسلام از جملهٔ امورِمباح نشمرده!"

(. . . واما منطق فهو مدخل الفلسفة و مدخل الشّرّ شرّ و لیس الاشتغال بتعلیمه و تعلّمه مما أباحه الشارع إلخ[۴].

۱ــ عبارتِ داخلِ پرانتز، در سخن غزالی نیامده و نویسنده آنرا اضافه کرده است.

۲ــ الاقتصاد فی‌الاعتقاد، اثر غزالی، چاپ مصر، صفحهٔ ۳.

۳ــ مقصود، فقیه و محدّث معروف اهل سنّت، ابوعمر و عثمان‌بن عبدالرحمٰن شهروزی معروف به‌ابن صلاح است.

۴ــ فتاوی ابن‌صلاح، چاپ ترکیه (دیار بکر) صفحهٔ ۳۵.

خلاصه آنکه پس از ابن‌خلدون ما کسی‌را جز محدّث شیعی ، **محمد امین استرادی**[1] (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) نمی‌شناسیم که از راه نقّادی و دلیل‌آوری (نه اظهار فتوی و تحریم وتکفیر) با منطق روی مخالف نشان داده باشد و اگر **جلال‌الدین‌سیوطی**[2] (متوفی در سال ۹۱۱ هجری قمری) کتاب «*صَوْنَ الْمَنْطِقِ وَالْکَلامِ عَنْ فَنِّ الْمَنْطِقِ وَالْکَلامِ*» را در این‌باره پرداخته ، به‌روَشِ «*مُحَدِّثان*» از منطق بحث کرده و آراء و فتاوای مخالفان را در این‌باره گرد آورده است ، نه آنکه به‌نقدِ عقلیِ فنّ مذکور بپردازد و کتاب دیگرش «*جَهْدُ الْقَرِیحَةِ فی تَجْرِیدِ النَّصِیحَةِ*» نیز ملخّص کتابی است که ابن‌تیمیّه در ردّ منطق نگاشته چنانکه مقالهٔ «*القولُ الْمُشْرِقُ فی تَحْرِیمِ الاِشْتغالِ بِالْمَنْطِقِ*»[3] اثر سیوطی نیز چیزی جز اظهار فتویٰ و نقل قول از گذشتگان نیست ، آری *لِکُلِّ عِلْمٍ رِجالٌ*! با اینهمه ، سیوطی ما را مرهون خدمات خویش ساخته و با تلخیص و گردآوریِ آراء مخالفین منطق ، تا اندازه‌ای آنها را از دستبرد حوادث محفوظ داشته و به‌دیگران رسانده است .

واینک پس ازسپری شدن چند قرن سکوت ! امید می‌رود که دانشمندانِ پُرنشاطی ازمیان مسلمانان برخیزند و با روح اصالت‌طلبی ، کوششِ أسلاف خویش را در نقّادی علوم عقلی (واز جمله ، منطق) دنبال کنند و قواعد درست‌اندیشیدن و اسلوب تحقیق علمیِ خالص را با تجدید نظر عمیقی به‌دنیای جدید عرضه کنند .

۱ـ پیش از این (ضمن فصل پنجم) به‌پاره‌ای از احوال او اشاره‌کردیم‌ونقدِ وی را دربارهٔ منطق آوردیم .

۲ـ دانشمند مشهور مصری که به‌کثرتِ تألیف و تتبّع مشهور است و اکثر آثار او در علوم نقلی بوده و حقّاً در این‌باره به‌جهان اسلام خدمت کرده است .

۳ـ این مقاله ضمن فتاوای سیوطی در کتاب : اَلْحاوِي لِلْفَتاوِي ، چاپ مصر ، الجزء الاول، صفحهٔ ۳۹۳ به‌بعد به‌چاپ رسیده است .

اهدائی صفوزاده ...

را معمول داشته‌اند ! . . . »

(إعلم أنّ العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين ، علوم مقصودة بالذّات كالشّرعيّات من التّفسير والحديث والفقه و علم الكلام و كالطّبيعيّات والإلٰهيّات من ـ الفلسفة .

و علوم هي وسيلة آليّة لهذه العلوم كالعربيّة والحساب و غيرهما للشّرعيّات كالمنطق للفلسفة و ربّما كان آلة لعلم الكلام و لأصول الفقه على طريقة المتأخّرين .

فأمّا العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها و تفريع المسائل و استكشاف الأدلّة والأنظار ، فانّ ذلك يزيد طالبها تمكّناً في ملكته و ايضاحاً لمعانيها المقصودة .

و أمّا العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربيّة والمنطق و أمثالها ، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلّا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط و لا يوسّع فيها الكلام و لا تفرّع المسائل، لأنّ ذلك مخرج لها عن المقصود و صار الاشتغال بها لغواً مع مافيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها وربّما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذّات لطول وسائلها مع أنّ شأنها أهمّ والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة !فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآليّة تضييعاً للعمر و شغلاً بما لا يعني ، و هذا كما فعل المتأخّرون في صناعة النّحو و صناعة المنطق و أصول الفقه[1] . . .) .

بنظر ما آنچه ابن‌خلدون در این‌باره گفته صحیح است جز اینکه مردمِ دانشور ، مختلف‌اند . اکثریت ایشان باید درعلوم مقدماتی چندان توقف نکنند و پس از بدست ـ آوردنِ معلومات لازم ، بسوی دیگر علوم رهسپار شوند اما اقلیّتی هم وجودِ دارند که در هردانشی مایلند کنجکاوی را به‌حد أعلیٰ رسانند و ژرفنگری بسیار کنند ، برای این‌دسته از محقّقان راه پژوهش و تحقیق در همهٔ ابواب علوم (از مقدّمه و ذی‌المقدّمه) باید باز باشد زیرا تکامل دانش جز از اینراه میسّر نمی‌شود و این مطلبی است که ابن‌خلدون نیز به‌آن توجه داشته و در پایان گفتارش در همین فصل چنین می‌گوید :

« بر آموزگاران علوم مقدماتی لازم است دربارهٔ دانشهای مزبور ، سخـن را پهناور نکنند و وسعت‌نبخشند و فراگیرنده را بر غرض اصلی از این علوم بیاگاهانند ودر همانجا توقف کنند . از آن پس ، هرکس که همّتش از این مرحله برکنده شود و به‌فرورفتن

۱ـ مقدمهٔ ابن‌خلدون ، چاپ بغداد ، صفحهٔ ۵۳۶ و ۵۳۷ .

فصل دهم

مقایسهٔ آراء نقادان غربی و اسلامی

پیشروان علوم جدید!

منطق‌یونانی چنانکه درجهان‌اسلامی موردنقد قرارگرفته درغرب نیز نقّادی‌شده است ولی نقد غربی مدتها پس‌از کار مسلمانان بوده و ظاهراً تحت تأثیر ایشان به‌وقوع پیوسته است.

امروز کمتر محققی است که به‌این حقیقت گردن ننهاده باشد که غربی‌ها در روزگار گذشته از مسلمانان استفاده‌های علمی فراوانی برده‌اند. **برتراندراسل bertrand russell** فیلسوف و ریاضی‌دان مشهور انگلیسی در کتاب «**جهان بینی علمی the scientificoutlook**» می‌نویسد:

«در سرتاسر اعصاری‌که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودندکه سنّت تمدّن را پیش بردند و هر معرفتِ علمی نیز که صاحبنظرانی چون روجربیکن (roger bacon) در اواخر قرون وسطیٰ کسب کردند، از آنان اقتباس شد[1]».

فراگیری واقتباس غربی‌ها ازمسلمین به‌جائی رسیده بود که به‌سرزمینهای‌اسلامی برای‌تحصیل‌علوم عقلی وتجربی سفرمی‌کردند وبه‌زبان عربی، علوم‌مزبور را از مسلمانان فرامی‌گرفتند

محمد علی فروغی در کتاب «سیر حکمت در اروپا» می‌نویسد:

(و در مِائَهٔ دهم[2]نیز از فضلاکسی‌که‌قابل‌ذکر است ژربر gerbert فرانسوی می‌باشدکه در پایان‌عمر به‌مقام پاپی رسید وعنوان‌سیلوستردوم le pape sylyestre

---

۱ــ جهان‌بینی علمی، اثر راسل، ترجمهٔ حسن‌منصور، چاپ‌دانشگاه‌تهران، صفحه‌۷۰.

۲ــ برابر با قرن چهارم هجری.

را اختیار کرد و ویکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده ، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته ونزد دانشمندان آن سرزمین به زبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد و چون به فرانسه برگشت به نشر معلوماتی که در اسپانیا فراگرفته بود همت گماشت و از آن پس دانش‌طلبانِ اروپا، ممالکِ اسلامی را منبع علم و حکمت شناخته به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند . »[1]

زبان عربی ، زبانِ علمیِ روز بود و اروپائیان از راه ترجمهٔ کتابهای عربی ، با تحقیقات مسلمین کم و بیش آشنائی پیدا می‌کردند .[2]

پی‌یر روسو p. rousseau درکتاب «تاریخ علوم » می‌نویسد :

« سه قرن بعد از مرگ پیغمبر، شهر قرطبه cordove یکمیلیون جمعیت ، هشتاد مدرسهٔ عمومی و کتابخانه‌ای شامل ۶۰۰ هزار جلد کتاب داشت و زبان عربی ، زبانِ علمیِ جهان شده بود[3] » .

روجر بیکن و اقتباس از مسلمانان !

کسی‌که در غرب از پیشگامان مخالفت با منطق یونانی شمرده می‌شود روجربیکن انگلیسی است . برتراندراسل در کتاب «تاریخ فلسفهٔ غرب » می‌نویسد :

(«روجربیکن » منطق را رشتهٔ بیهوده‌ای می‌دانست[4]) !

بیکن، روش تجربی را بر منطق ارسطو ترجیح می‌داد و از این حیث تحت تأثیر مستقیم برخی از دانشمندان اسلامی قرار داشت . راسل دربارهٔ وی می‌نویسد :

(علائق دائرةالمعارفی او شبیه به علائق نویسندگان عرب است که او را بیش از غالب فلاسفهٔ مسیحی تحت تأثیر قرار داده‌اند[5]) .

بیکن ، ازمعلومات مسلمین بسیار سود جسته و از اعتراف به این معنی خودداری

۱ــ سیر حکمت در اروپا ، چاپ اول ، جلد اول ، صفحهٔ ۶۴ .

۲ــ سیر حکمت در اروپا ، جلد اول ، صفحهٔ ۶۴ .

۳ــ تاریخ علوم ، اثر پی‌یر روسو ، ترجمهٔ حسن صفاری ، چاپ تهران ، صفحهٔ ۱۱۸ .

۴ــ تاریخ فلسفهٔ غرب ، اثر راسل ، ترجمهٔ نجف دریابندری ، کتاب دوم ، صفحهٔ ۸۶۳ .

۵ــ تاریخ فلسفهٔ غرب ، کتاب دوم ، صفحهٔ ۸۶۵ .

نکرده است .

راسل می‌نویسد :

(علاوه بر ابن‌سینا و ابن‌رشد ، به‌کرّات از فارابی و گاه نیز از ابومعشر بلخی و دیگران به‌نقل قول می‌پردازد[1]) از روجر بیکن این مدیحه را دربارهٔ دو تن از علمای اسلامی آورده‌اند که گفته است

(کندی و حسن بن هیثم[2] در صف اول ، در ردیف بطلمیوس بوده‌اند .[3]) .

دکتر محمد اقبال لاهوری در کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام» می‌نویسد :

(راجربیکن درکجا کارآموزی علمی کرده‌بود ؟ در دانشگاههای اسلامی اندلس . بخش پنجم از «کتاب کبیر» او که در «علم مناظر» بحث می‌کند درواقع رونوشتی‌ازکتاب «المناظر» ابن‌هیثم‌است . و نیز درسراسر آن‌کتاب ، نشانه‌هائی ازتأثیر ابن‌حزم برمؤلفِ آن دیده می‌شود اروپا در شناختن منشاءِ اسلامیِ روشِ علمی خود سستی نشان داده‌است ولی‌بالأخره روزی رسیدکه شناسائی‌کامل این حق میسرشد ! بهتر است چند فقره‌ازکتاب : makingofhumanity صفحهٔ ۲۰۲ تالیف بریفولت briffault را در اینجا نقل کنم : « راجر بیکن زبان عربی وعلم عربی را زیردست جانشینان ایشان در مدرسهٔ آکسفورد آموخت و راجربیکن و همنامِ متأخّر وی[4]، از لحاظ داخل‌کردن روش تجربی در علم ، حق هیچ ادعائی ندارند ! راجر بیکن بیش‌از مُبلّغ و رسولی از عالم[5] اسلامی به اروپای مسیحی نبود و هرگز از اظهار این مطلب خودداری نمی‌کرد که تحصیل زبان‌عربی و علم عربی تنها راه رسیدن به‌علم صحیح برای معاصرانش بوده است . . . روش تجربیِ اعراب در زمان بیکن همه‌جا گسترش یافته و درسراسر اروپا غرس شده بود .[6]) .

۱ـ تاریخ فلسفهٔ غرب ، کتاب دوم ، صفحهٔ ۸۶۴ .

۲ـ حسن بن هیثم یکی از افتخارات جهان اسلامی است . وی درفیزیک وعلوم هندسی تحقیقات و ابتکاراتی داشته و درحدود سال ۴۳۰ هجری وفات یافته است . برای آگاهی از احوال و آثار او به‌کتاب الحسن بن هیثم ، اثر زهیرالکتبی ، چاپ دمشق رجوع شود .

۳ـ فلاسفهٔ شیعه ، اثر عبدالله نعمه ، ترجمهٔ جعفر غضبان ، صفحهٔ ۶۱۱ .

۴ ـ مقصود ، فرانسیس بیکن است .

۵ـ در متن کتاب «علم اسلامی» آمده که ظاهراً خطای چاپی می‌باشد .

۶ـ احیاء فکردینی دراسلام ، اثر محمد اقبال‌لاهوری ، ترجمهٔ احمد آرام ، چاپ‌تهران ، صفحهٔ ۱۴۹ و ۱۵۰ .

ناسازگاری بیکن با منطق ارسطو که تنها از «**صورت فکر**» بحث می‌کند و تمایل او به‌علوم تجربی که «**موادّ فکر**» را بدست می‌دهند مرهون همین علاقه و توجه به‌علوم مسلمین بوده است.

فرانسیس بیکن و نقّادانِ اسلامیِ منطق

روجر بیکن درحدود سال ۱۲۹۴ میلادی یعنی مقارن با سال ۶۷۲ هجری وفات یافت[۱] و پس از او درمیان غربی‌ها سزاوار است از کسی نام برد که او را «بنیانگذار شیوه استقرائی ونقّاد منطق ارسطوئی» شمرده‌اند، این‌شخص، دانشمندِ شهیرانگلیسی **فرانسیس بیکن** francis bacon می‌باشدکه‌دراواخرقرن‌شانزدهم واوائل قرن هفدهم میلادی می‌زیسته (معاصر با شاه‌عباس صفوی) و در سال ۱۶۲۵ میلادی یعنی در سنهٔ ۱۰۰۳ هجری وفات یافته است.

فرانسیس بیکن کتاب «**ارغنون نو** novm organun» رانوشت وضمن‌آن برای تحصیل‌علم طریقهٔ تازه‌ای پیشنهادنمود تا به‌جای‌منطق ارسطوکه نزد قدماء موسوم به‌ارغنون بود بکار رَوَد[۲].

بیکن عقیده‌داشت‌که: «منطق ارسطوئی وسیله‌ای برای کشف حقایق نیست واین منطق ما را وادار به‌تسلیم دربرابر نتایج می‌کند بدون آنکه اکتشاف تازه‌ای در اختیار ما نهد[۳]!!» بیکن تأکید می‌کرد که: «باید در جزئیّات مطالعه نمود و معلومات جزئی را به‌ترتیب و تسلسل درآورد و از آنها استخراج کلّیات کرد و مادام که **به‌مطالعهٔ جزئیّات و استقراء** پی به‌حقایق امور برده نشده، استدلال و تعقل بی‌مأخذ و بی‌بنیاد و مبتنی بر تخیّلات و موهومات است[۴]».

فرانسیس بیکن روش قیاسی را درمنطق ارسطونمی‌پسندید ودر این‌باره می‌گفت:

(قیاس مرکب است از قضایا، و قضایا از کلمات، و کلمات تعبیراتی است از معلومات، پس اگر خود معلومات مبهم وبطورشتابزدگی ازامورانتزاع‌شده باشد درسازمانِ

۱ــ هجرت که مبدأ تاریخ اسلامی بشمار می‌رود در ۶۲۲ میلادی واقع شده است.

۲ــ سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحهٔ ۸۲.

۳ــ رجوع شود به: الموسوعة الفلسفیّة المختصرة، چاپ قاهره، صفحهٔ ۱۰۹.

۴ــ سیر حکمت در اروپا، جلد اول، صفحهٔ ۸۴.

قیاس استحکامی نخواهد بود ، پس تنها امید ما منوط خواهد بود به‌استقراء[1] !) .

ایراد اساسی بیکن بر منطق ارسطو مبتنی بر این‌مطلب بود که :

(ارسطو ، فلسفهٔ طبیعی را با منطق خود فاسد کرد و عالم را از روی مقولات تنظیم‌نمود ، بیشتر توجهش مصروف تهیهٔ جواب مسائل به‌واسطهٔ عبارات بود ، نه غور درحقیقت ذاتی اشیاء ! بهترین استدلال ، خود تجربه است .[2]) .

با صرفنظر از زیاده‌روی فرانسیس بیکن دربارهٔ ارسطو ، اصلی که بیکن برای آن اهمیت بسیار قائل‌شده (یعنی تأکید برتجربه واستقراء و تکیه نکردن بر قیاس ارسطوئی) چند قرن پیش از او در جهان اسلامی مورد عنایت و حتی سفارش قرار گرفته است و دانشمندان اسلامی به‌پیروی ازآموزشهای **قرآن مجید** که سیر و مطالعه در طبیعت‌را فرمان داده ، اهمیت تجربه را از نظر دور نمی‌داشتند و آیات کریمه‌ای نظیر :

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ[3]) محرّک و مشوّق ایشان در این طریق بوده است .

بعنوان نمونه ، ***ابن‌تیمیّه*** که نزدیک به ۳۰۰ سال پیش ازفرانسیس بیکن می‌زیسته از قیاس‌های بدون مبنا وکلّی‌بافی‌های افراطی تنقیدنموده وبه‌اهمیّت تجارب علمی‌تصریح کرده است و در کتاب بزرگ منطق خود می‌نویسد :

« گفته نشود که قیاس منطقیان دلائل صحیح را از فاسد معرفی می‌کند چه این سخن را نادانی می‌گوید که حقیقتِ قیاسِ اهلِ منطق را نمی‌شناسد ! زیرا قیاس ایشان جز شکل دلیل و صورت آن چیزی نیست اما اینکه دلیلِ معیّن مستلزم مدلول خود می‌باشد ، قیاس ایشان در جهت نفی یا اثبات، متعرض این موضوع نمی‌شود و این برحسب علم شخص نسبت به‌مقدمات‌است‌که مشتمل بردلیل خواهد بود ولی درقیاس منطقیان بیانی دربارهٔ درستی مقدمات یا تباهی آن بهیچوجه نیست » .

(و لایقال انّ قیاسهم یعرّف صحیح الأدلّة من فاسدها ، فانّ هذا انّما یقوله

۱ــ منطق قدیم و جدید ، تالیف دکتر هاشم گلستانی به‌نقل از کتاب «فلسفهٔ علمی » مقالهٔ ارغنون نو ، صفحهٔ ۱۰۵ ، چاپ تهران .

۲ــ فلسفهٔ علمی ، مقالهٔ ارغنون نو .

۳ــ بگو در زمین بگردید آنگاه بنگرید که آفرینش موجودات را چگونه آغاز نهاد .
(قرآن مجید ، سورهٔ عنکبوت ، آیهٔ ۲۰) .

جاهل لا یعرف حقیقه قیاسهم. فانّ قیاسهم لیس فیه الّا شکل الدلیل و صورته وامّا کون الدّلیل المعیّن مستلزماً لمدلوله فهذا لیس فی قیاسهم مایتعرّض له بنفی و لا اثبات وانّما هذا بحسب علمه بالمقدمات التی اشتمل علیها الدّلیل و لیس فی قیاسهم بیان صحّة شیئ من المقدّمات و لا فسادها[۱].

ملاحظه می‌شود که ابن‌تیمیّه در اینجا با زبان روشن و علمی تصریح می‌کندکه حکم به‌صحتِ ادلهٔ قیاسی، موکول به‌اثبات صحّتِ مقدمات قیاس‌است و صحّتِ مقدمات قیاس هم باید درخارج از شکل منطقی‌آن، تحقیق شود. یعنی براهل منطق است‌که‌پیش از تشکیل صورت قیاس‌از راه تجربه و تحقیق، مقدمات قیاس‌را اثبات کنند، ابن‌تیمیّه بخصوص دربارهٔ *اهمیّت تجربه* می‌نویسد:

« بسیاری از پزشکان در یک دارو، به‌تجربهٔ مشترکی نائل آمده‌اند و بعلاوه کثرت تجارب درگیاهان داروئی و توافق آزمایش‌کنندگان، ادّعای ایشان را ثابت می‌کند ولی در ادّعاهای اهل فلسفه خبری از آزمونهای مزبور نیست. »

(... و ذلک لاشتراک کثیر من الأطبّاء فی تجربةالدّواء الواحد وایضاً فلکثرة وجود ما یدعی فیه التّجربة من‌النّبات و تواطؤالمجرّبین له، و لیس کذلک مایدعونه من فلسفتهم[۲])

دراینجاابن‌تیمیه، امورتجربی‌را بیش از ادّعاهای فلسفی، قابل قبول می‌شمرد ولی تفاوت راه او با فرانسیس بیکن این است که بیکن تنها به‌استقراء چشم دوخته و آشکارا می‌گوید:

(تنها امید ما منوط خواهد بود به‌استقراء[۳] !).

اما ابن‌تیمیه تمثیل‌را در دائرهٔتجارب وارد ساخته و می‌نویسد: «شرابِ‌بسیار، چون بخشی از آن، در معرض‌آزمون قرار گرفت و معلوم شد که مست‌کننده است دانسته می‌شود که مابقیِ آن نیز مست‌کننده‌می‌باشد زیرا حکم برخی ازآن، مانند حکم بخش‌دیگر است و سایر قضایای تجربی نیز بدینگونه می‌باشند، مانند آگاهی از اینکه نان موجب سیرشدن و آب سبب رفع تشنگی است و امثال اینها، و مبنای این‌موضوع همان «*تمثیل*»

۱ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، ص ۲۵۲.

۲ـ همان مدرک، صفحهٔ ۳۹۳.

۳ـ فلسفهٔ علمی، مقالهٔ ارغنون نو، صفحهٔ ۱۰۵، چاپ تهران.

است .»

(فانّ الشّراب الکثیر إذا جرّب بعضه وعلم أنّه مسکر علم أنّ الباقی منه مسکر لأنّ حکم بعضه مثل بعض، وکذلک سائر القضایا التجربیّة کالعلم بأنّ الخبز یشبع ، والماء یروی وأمثال ذلک ، انما مبناها علیٰ قیاس «التمثیل[۱]»).

اگر هر امری را (چنانکه دربیان «بیکن» آمده) بخواهیم از راه استقراء تحقیق کنیم ، کاربسیارمشکل شده وبه‌درازا می‌کشد[۲] ودر بسیاری ازموارد ازعهدهٔ آن برنخواهیم آمد مگر اینکه درتجارب محدودخود ، قواعد عقلی را بکار بریم و به‌تمثیل دست‌آویزیم .

در اینجا لازمست‌که از ذکر نکته‌ای فروگذار نشود و آن اینکه :

بقول ابن‌تیمیه ، امور تجربی ، خود محصول «*حسّ*» و «*عقل*» هردو ، می‌باشند چنانکه می‌نویسد :

« از راه‌حسّ ، امور معیّن شناخته می‌شوند آنگاه چون این‌شناسائی چندبار تکرار گردید ، عقل حکم می‌کند به‌اینکه‌فلان أثرِ مشابه در اشیاء ، به‌سبب قدرِ مشترکی است که در آنها وجود دارد و از اینجا حکم کلّی صادر می‌نماید » .

(. . . فالحسّ به یعرف الأمور المعیّنة ثمّ إذا تکرّرت مرّة بعد مرّة أدرک العقل انّ هذا بسبب القدر المشترک الکلّی ، فقضیٰ قضاء کلّیاً[۳]) .

پس،تجربه از تعقّل جدا نمی‌شود و طرفداری از تجربه بدون پذیرفتن «**قانون عمومی علّیت**» که عقل کاشف آنست میسّر و ممکن نیست بنابراین بی‌اعتنائی به‌امورعقلی چنانکه میان **تجربی‌مذهبان** معمول شده و آنها را به **فلاسفهٔ حسّی** همانند ساخته‌حتی برخلاف اصول و پایهٔ کارهای تجربی خواهد بود بهمین جهت تاحدّی جای شگفتی است چون ملاحظه‌می‌گرددکه فرانسیس بیکن با وجود علاقه به‌تجربه ، اهمیتی برای امور عقلی قائل نبوده و حتی با **ریاضیات** چندان نظر خوشی نداشته است !

برتراندراسل در کتاب «*تاریخ فلسفهٔ غرب*» می‌نویسد :

۱ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۱۸۹ .

۲ــ در اینجا باید میان «استقراء» و «تجربه» نیز تفاوت نهاد زیرا در استقراء می‌کوشند که مدارک پراکنده و جزئی را فراهم آورده و مجموعه سازند تا بحکم کلّی برسند ولی در تجربه ، ملاحظات‌جزئی را با دلائل عقلی همراه می‌سازند وبه‌احکام کلّی نائل می‌گردند .

۳ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۳۸۶ .

(بیکن نه‌تنها قیاس را تحقیر می‌کرد بلکه برای ریاضیّات نیز ارزش بسزائی قائل نبود ، شاید بدین‌سبب که آنرا به‌اندازهٔ کافی تجربی نمی‌دانست(۱)) .

البته می‌دانیم که درجهان خارج ازذهن ، أعداد وجود ندارند وهمچنین نقطهٔ بی‌بُعد و خطّ یک بُعدی و سطح دو بُعدی بطور مجرّد یافت نمی‌شوند تا مستقلاً به‌تجربه درآیند ! ولی ازهمین احکامِ انتزاعی وریاضی یا هندسی که با عقل سر وکار دارندمی‌توان در قلمرو تجربه و در جهانِ خارج ، استفاده‌های شایانی کرد و فیزیک جدید با شکلهای گوناگونش *(فیزیک اتمی ، فیزیک نجومی ، آستروفیزیک و . . .)* گواه صادقی بر این معنی می‌باشد و بی‌اعتنائی به‌ریاضیات به‌عذر اینکه ازجملهٔ امورتجربی‌نبوده وعقلی وانتزاعی است ، عذر مقبول و درستی نخواهد بود .

روش صحیح منطقی ، روشی بشمار می‌رود که برخورداری ازتمام قوای ادراکی انسان را برای فهم امور توصیه کند و آنها را در نظام طبیعی خود به‌سیر و حرکت کمالی هدایت‌نماید وفرانسیس بیکن هرچند به «استقراء» دلبستگی بسیار نشان داده و **«جدول حضور و غیاب»** برای‌آن ساخته ولی چون به «تعقّل» چنانکه باید رغبت نشان ندادەلذا رویّهٔ کلّی منطقی او چندان درخور اهمیّت و اعتبار نیست و بدین لحاظ دانشمندان اسلامی بر او تقدّم داشته‌اند .

ویل دورانت در کتاب *«تاریخ فلسفه»* می‌نویسد :

(باید دید که آیا روش «بیکن» صحیح است ؟ آیا این روش در علوم جدید ثمربخش است ؟ نه ! بطور کلی علم ، جمع موادّ تاریخ طبیعی و استفاده از آنرا با جدول پیچ درپیچ «ارغنون نو» بکارنمی‌بندد بلکه‌روش ساده با بهترین‌نتایج‌درپیش‌می‌گیرد . . . اینشتاین پس‌ازآنکه خوددریافت ویا ازنیوتون گرفت که انتشار نور به‌خط مستقیم صورت نمی‌گیرد بلکه به‌خط منحنی‌است این نتیجه را استنباط‌کرد که آنچه ما ظاهرا " بنا بفرض انتشار نور به‌خط مستقیم ستاره‌ای را در وضعی معین می‌بینیم ، درحقیقت درآن وضع و محل نیست بلکه کمی نزدیک به‌آن و یا درکنار آن است . پس‌از آن ، از تجربه ومشاهده برای آزمایش صحت این استنتاج استفاده کرد(۲) .

۱ــ تاریخ فلسفهٔ غرب ، کتاب سوم ، صفحهٔ ۹۵ .

۲ــ تاریخ فلسفه ، اثر ویل‌دورانت ، ترجمه عباس زریاب خوئی ، چاپ تهران ، جلد ۱ ، صفحهٔ ۱۹۶ و ۱۹۷ .

آری چنانکه «ویل‌دورانت» نوشته، در علوم جدید نیز مقام تعقّل و تحلیل، پیشروِ تجربه و آزمون قرار گرفته است و از اینراه بشر به‌گنجینه‌های مخفیِ علوم دست می‌یابد.

فروغی ضمن کتاب «*سیر حکمت در اروپا*» می‌نویسد:

(نخستین کسی‌که بر پیکر جهلِ علم‌نمای اسکولاستیک زخم کاری زد فرنسیس بیکن انگلیسی بود... اما در کار این دانشمند هم با بلندی‌مقامی که دارد نقصهائی بود از اینجهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه به‌اهمیت روش استقراء و تجربه و مشاهده، او را از اعتناء به‌قوّه تفکّر بازداشت...[۱]).

دکارت و نقد قیاس

رنه دکارت rene descartes یکی‌ازمشاهیرفلاسفهٔ غرب‌است‌که در سال ۱۵۹۶ میلادی در یکی از شهرهای فرانسه متولد شده است. دکارت معاصر با **میرداماد و صدرالدین شیرازی** از فیلسوفان اسلامی بوده و در عصر صفویه می‌زیسته است. وفات‌او را در سال ۱۶۵۰ میلادی برابر با ۱۰۲۸ هجری نوشته‌اند.

دکارت ازآثار مسلمین (بی‌واسطه یابواسطه) سود جسته و بطوری‌که یکی‌ازفضلای ایران[۲]تحقیق‌نموده برخی ازمسائل مهمی که در هندسه از دکارت بجای مانده عیناً همان مسائلی است که ریاضی‌دان شهیر اسلامی **حسن بن هیثم** (متوفی در سال ۴۱۷ هجری) آنها را طرح و حل نموده[۳]و صورت مسائل و حل آنها با یکدیگر تطبیق می‌کنند!

۱ــ سیر حکمت در اروپا، بخش دوم، صفحهٔ ۹۸.

۲ آقای دکتر جلال مصطفوی در مجلهٔ «دنیای علم».

۳ــ پی‌یرروسو در کتاب «تاریخ علوم» دربارهٔ ابن‌هیثم می‌نویسد: (تقریباً در همین اوقات بود که بزرگترین فیزیکدان دنیای عرب حسن بن هیثم (۱۰۳۹ــ۹۶۵) معروف به «الحسن» زندگی می‌کرد. کتاب او دربارهٔ نور برای اولین‌بار توصیف صحیحی از ساختمان چشم انسان می‌کند و قسمتهای مختلف از قبیل مخاط خارجی و قرنیّه و شبکیّه و عنبیّه و علاوه برآن، اصول اطاق تاریک را شرح می‌دهد. این شخص هنگام مطالعه در انعکاس نوربدون اینکه مستقیماً به‌مسئلهٔ انکسارتوجهی‌کند چنین اظهار می‌داردکه مابین زاویهٔ تابش و زاویهٔ انکسار نسبت ثابتی وجود دارد. (تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، صفحهٔ ۱۱۹).

دکارت درمقدمه‌ای‌که‌برکتاب *مبادی‌فلسفه* principia philosophiae می‌گوید :

(انسانی‌که جز معرفت عامیانه وناقص چیزی ندارد . . . لازمست که پیش از هر کار بکوشد تا برای خویشتن یک «مذهب اخلاقی» فراهم آورد تا او را در نظم‌بخشیدن به‌کارهای زندگیش کفایت کند . . . و پس از این ، شایسته است که منطق بخواند و مقصود من ، منطق اهل‌مدرسه (طرفداران‌اسکولاستیک) نیست زیرا این منطق بطور دقیق چیزی جز نوعی جدل نمی‌باشد که وسائل فهماندن چیزهائی را که می‌دانیم بما می‌آموزد ! یا دربارهٔ اموری که آنها را نمی‌شناسیم راهنمائی می‌کند که چگونه بدون قضاوت و حکم صحیح سخنان بسیار گوئیم !

و این منطق با روش خود ، قضاوت درست را تباه می‌کند بی‌آنکه در نمو وتربیت آن تأثیری بجای نهد . بلکه قصد من ، خواندن منطقی است که به‌شخص می‌آموزد عقل خود را چگونه متوجه اکتشاف حقایقی سازد که آنها را نمی‌شناسد)[1] .

در اینجا دکارت می‌خواهد ما را به‌این معنی توجه دهد که منطق‌صوری logique formelle حائزاهمیت نیست‌بلکه‌آنچه ،مهم‌است‌روش‌علمی‌ویا منطق‌علمی méthodologie می‌باشد که در اکتشافات علمی انسانرا یاری و هدایت می‌کند . دلیلی که از دکارت بر اثبات این قضیه نقل‌شده اینست‌که : راه‌عمده در وصول به‌معلومات در منطق صوری قیاس است و *(قیاس مطلب تازه‌ای یاد نمی‌دهد و مجهولی را معلوم نمی‌کند بلکه تنها کارش عرضه‌داشتن چیزی‌است‌که معلوم است ، پس روشی نیست‌که به‌وسیلهٔ آن بتوان به‌اختراع*

۱ــ مبادئ الفلسفة، اثر دکارت ، تعریب دکتر عثمان أمین ، چاپ قاهره ، صفحهٔ ۶۷ و ۶۸ ، عبارت عربی کتاب ، بدینصورت آمده است : (انّ الإنسان الذی لایملک بعد الاّ المعرفة العامیة الناقصة . . . یجب قبل کل شیء أن یسعی الی آن یؤلف لنفسه مذهباً أخلاقیّاً یکفی لتنظیم أعماله فی‌الحیاة . . . و بعد ذلک ینبغی أیضاً ان یدرس المنطق ، و لاأقصد منطق المدرسیّین لأنّه علی التّدقیق لیس الاّ جدلاً یعلّم الوسائل لإفهام غیرنا الأشیاء الّتی نعلمها ، او للإدلاء ــ دون حکم ــ بأقوال کثیرة عن‌الأشیاء التی لانعرفها ، فهو بذلک یفسد الحکم السّلیم دون أن ینمیه ، بل قصدت المنطق الذی ، یعلّم المرء توجیه عقله لاکتشافات الحقایق التی یجهلها) .

و اکتشاف نائل شد[۱])

فروغی درکتاب «سیر حکمت دراروپا» این‌معنی را از قول دکارت چنین توضیح می‌دهد:

(قواعد منطق با همهٔ درستی و استواری، مجهولی را معلوم نمی‌کند و فایدهٔ حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و داراشدن قوه تفهیم و بیان است زیرا که برهان، استخراج نتیجه است از مقدمات، پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی، معلومی‌نمی‌توان بدست‌آورد واگر مقدمات درست، در دست‌باشد نتیجه خود حاصل است.

عقل سلیم انسان به‌فطرت خود قواعد منطقی را بکار می‌برد و به‌اینهمه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد واگر مقدماتی‌که دردست است غلط باشد، نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت، ضلالت حاصل خواهد شد و از همین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی می‌دانستند خطا بسیار کرده‌اند[۲]).

این بیانات در جهان اسلامی بهیچوجه تازگی ندارد و قرنها پیش از دکارت از زبان **سیرافی** و **ابن‌تیمیّه** و دیگران در شرق اسلامی شنیده شده و فصول گذشتهٔ این‌کتاب بهترین گواه بر درستی این مدعا است و ما تفصیل این مباحث را با ذکر مدارک و درطیّ بیاناتی دقیقتر و عمیقتر ازآنچه دکارت گفته، آوردیم.

این **ابوسعید سیرافی** بود که در حدود ۶۶۰ سال پیش از دکارت اظهارداشت‌که منطقیان با دانستن قواعد منطق خطاهای گوناگونی مرتکب شده‌اند و به **متّی بن یونس**، مترجم مسیحی و شارح منطق ارسطوئی گفت:

(أتراک بقوّةالمنطق و برهانه اعتقدت أنّ‌الله ثالث ثلاثة وأنّ الواحد أكثر من واحد[۳] ؟) !

«آیا تو چنان می‌بینی که با قدرت منطق و برهان آن عقیده یافته‌ای که خدا یکی از أقانیم ثلاثه است؟ و ذات واحد بیش‌از یک ذات (سه ذات) می‌باشد؟!!»

هم او بود که می‌گفت:

۱ــ مبانی فلسفه، اثر دکتر علی‌اکبر سیاسی، چاپ تهران، صفحهٔ ۲۵۶.

۲ــ سیر حکمت در اروپا، چاپ تهران، بخش دوم، صفحهٔ ۹۹.

۳ــ الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأوّل، صفحهٔ ۱۵۲.

(فاسد المعنی من صالحه یعرف بالعقل[۱]*)* .

یعنی : «از راه عقل سلیم معنای تباه‌از معنای درست شناخته‌می‌شود (نه‌ازطریق منطق ارسطو!) » .

این **ابن‌تیمیّه** بود که در حدود ۳۰۰ سال قبل از دکارت اظهارعقیده‌کرد که :

(فانّ قیاسهم لیس فیه إلّا شکل الدّلیل و صورته و أمّا کون‌الدّلیل المعین مستلزماً لمدلوله فهذا لیس فی قیاسهم . . . و إنّما هذا بحسب علمه بالمقدمات[۲]*)* .

یعنی : «قیاس منطقیان جز شکل دلیل وصورت آن چیزی نیست اما اینکه دلیل معین ، مستلزم مدلول‌خود می‌باشد اینموضوع درصورت قیاس یافت نمی‌شود . . . ومربوط به‌علم بر مقدمات است . »

این **ابوالنجا الفارض** بود که قریب شش قرن پیش از دکارت می‌گفت :

(إنّ ظهر و أمکن تقدیم المقدمات له لإنتاجه کان حکم المنتوج منه کحکم ما ظهرت مقدماته[۳]*)* .

یعنی : «اگرمقدماتی‌را که برای نتیجه‌گیری ازقیاس ، پیش افکنده‌اند روشن وثابت باشند حکمی که بعنوان نتیجه بدست آمده مانند حکم مقدماتشان روشن و واضحست (و اگر مقدمات ثابت نباشند به‌نتیجه اعتماد نمی‌شود) » .

خلاصه اینکه نقدمنطق ارسطوئی درجهان اسلامی بصورتی دقیق انجام‌پذیرفته و غرب در این‌باره تحفه‌ای ندارد تا بر ما عرضه کند و علمای مسلمین در این‌کار بر متفکران غربی سبقت گرفته و پیشتاز این میدان‌بوده‌اند .

جان لاک و ابن‌تیمیه !

جان لاک john locke فیلسوف‌شهیرانگلیسی درسال۱۶۳۲ میلادی نزدیک شهربریستول انگلستان چشم به‌جهان‌گشود ودراکتبر سال۱۷۰۴ هجری جان به‌جان‌آفرین تسلیم کرد .

این‌متفکرنامدار نیز درنقد منطق ارسطو درجهان غرب سهمی بسزا داشته‌است .

۱ــ الإمتاع والمؤانسة ، الجزء الاول ، صفحهٔ ۱۰۹ .

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۲۵۲ .

۳ــ منطق و مباحث الفاظ ، صفحهٔ ۵۶ .

دربارهٔ او نوشته‌اند:

(در ایام تحصیل در دانشگاه آکسفورد از مذهب ارسطو بشکلی که اهل مدرسه تعلیم می‌کردند بستوه آمده بود و تصور می‌کرد که آن مذهب را به‌واسطهٔ عبارات مبهم و مسائل بی‌لزوم مشوب ساخته و یک رشته مباحثات منطقی را برای مجادله و پرمدعائی اختراع‌کرده‌اند نه برای تحرّی حقیقت! این عقیدهٔ او در باب فلسفهٔ اهل‌مدرسه تاآخر دوام یافت و با اینکه افکار فلسفی خود را در اواخر یک عمر طولانی اعلام کرد و کتاب «تحقیق» او در سال ۱۶۹۰ انتشار یافت باز در صفحات آن طرز روحیهٔ مشابه به‌روحیه بیکن bacon و سایرزعمای فلسفهٔ جدید پدیدار است که عبارتست از انتقاد تحقیرآمیز فلسفهٔ اهل‌مدرسه (اسکولاستیک) و منطق ارسطو و عصیان بر ضدّ سنّت و تحکّم بهرشکلی که باشد[۱]).

کتاب مشهور جان‌لاک *«رساله در فهم بشر»*[۲] ESSAYCON erning human understanding نام دارد که چنانکه از نامش پیدا است در مباحث مربوط به‌معرفت ذهن و قوانین آن نوشته شده و بمناسبت، از منطق ارسطوئی نیز بحثی به‌میان‌آورده است. جان‌لاک در کتاب مذکور می‌نویسد:

(... خداوند چنان ممسک نبوده که انسانرا فقط حیوانی دو پا سازد و عقلانی کردن او را به‌ارسطو واگذارد[۳])!! باز می‌گوید: *« اگرقیاس را حتما آلت عقل ووسیلهٔ علم بشماریم نتیجه این می‌شود که قبل از ارسطو کسی نبوده که از راه تعقّل چیزی را بداند یا بتواند بداند[۴] !»*

این سخنان ما را به‌یاد «سیرافی» می‌افکند که به «متّی» می‌گفت:

(فکأنّک تقول لا حجة الاّ عقول یونان و لا برهان الاّ ماوضعوه[۵] !).

گوئی تو عقیده داری که هیچ حجتی جز عقل یونان و هیچ دلیلی، جز دلیل

۱ـ تحقیق درفهم بشر، اثر جان‌لاک، ترجمه دکتر رضا زاده شفق، چاپ تهران صفحهٔ ۱ از مقدمه.

۲ـ آقای دکتر رضا زادهٔ شفق این‌کتاب را تحت عنوان «تحقیق در فهم بشر» ترجمه کرده‌اند.

۳ـ تحقیق در فهم بشر، صفحهٔ ۳۷۸.

۴ـ همان مدرک، صفحهٔ ۳۷۸.

۵ـ الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۱۲.

ایشان نیست!!

و نیز می‌گفت:

(حدّثنی عن قائل قال لک: حالی فی معرفة الحقائق والتّصفح لها، حال قوم کانوا قبل واضع المنطق، أنظر کما نظروا، وأتدبّر کما تدبّروا، لأنّ اللّغة قد عرفتها بالمنشاء والوارثة، والمعانی نقرت عنها بالنظر والرأی والاعتقاب والاجتهاد، ما تقول له[1]؟).

مرا خبر ده ازکسی‌که گوید: من در شناخت و جستجوی حقایق به‌گروهی می‌مانم که پیش‌از واضع منطق می‌زیستند! و چنان می‌اندیشم و تدبّر می‌کنم که آنها می‌کردند زیرا لغت را از محیطی که در آن پرورش یافته‌ام و از راه وراثت فراگرفته‌ام و معانی‌را نیز با تلاش و رأی شخصی و پیگیری دریافته‌ام، به‌او چه پاسخی می‌دهی؟"

و بویژه به‌یاد ابن‌تیمیّه می‌افتیم که گفته است:

(و هولاء یقولون انّ‌المنطق، میزان العلوم العقلیّة و مراعاته تعصم‌الذهن عن أن یغلط فی فکره کما انّ العروض میزان‌الشعر والنحو والتصریف میزان‌الألفاظ العربیة... و لکن لیس الأمر کذلک فانّ‌العلوم العقلیّة تعلم بما فطرالله علیه بنی‌آدم من أسباب الإدراک لاتقف علی میزان وضعی‌لشخص معین و لایقلّد فی‌العقلیّات أحد بخلاف العربیّة فإنّها عادة لقوم لاتعرف إلّا بالسّماع و قوانینها لاتعرف إلّا بالاستقراء...(۲)).

یعنی: "منطقیان گویند: منطق، میزان دانشهای عقلی است و رعایت‌آن ذهن را از اینکه دراندیشیدن به‌غلط افتَد حفظ می‌کند چنانکه علم عروض، ترازوی شعر و نحو وتصریف، میزان الفاظ و واژه‌های‌عربی بشمار می‌آیند... و چنان نیست که ایشان گویند زیرا علوم عقلی از راه أسباب إدراک که خداوند درآدمی آفریده، دانسته می‌شوند و مبتنی بر میزان وقراردادی که شخص معیّن پدید آوَرَد نیستند و در امور عقلی ازهیچکس تقلید نمی‌شود برخلاف عربی‌که رسم و عادت قومی ازمیان اقوام است و جز از راه‌شنیدن شناخته نمی‌گردد و قوانین آن جز از طریق استقراء بدست نمی‌آید..."

جان لاک برخلاف نظر برخی از اهل منطق، معانی کلّی یا "کلّیّات" را مخلوق قدرت فهم و عقل آدمی می‌دانسته و برای آنها وجود مستقل خارجی قائل نبوده است و در این‌باره می‌نویسد:

۱ـ الإمتاع والمؤانسة، الجزء الاول، صفحهٔ ۱۱۶.

۲ـ الرّدّ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۲۶ و ۲۷.

« آشکار است که عمومی و کلّی ، متعلّق بوجودِ واقعیِ اشیاء نیستند بلکه اختراع و مخلوق فاهمهٔ انسانی هستند[۱] » .

و این نظر همانست که ابن‌تیمیه بصورتی روشنتر ، نزدیک به سه قرن پیش از جان لاک آنرا بیان کرده و می‌گوید :

(. . . من أخصّ صفات «العقل» الّتی فارق بها «الحسّ» إذا الحسّ لا یعلم إلّا معیّناً والعقل یدرکه کلّیاً مطلقاً[۲]) .

یعنی : « از ویژگیهای احوال عقل (ادراکِ کلّیات است) که بدانها از حسّ جدا می‌شود ، چرا که حسّ جز به‌أشیاء معین تعلّق نمی‌گیرد ولی عقل ، امور را بصورت کلّی و مطلق درمی‌یابد ! »

آنگاه ابن‌تیمیه توضیح می‌دهد که :

(و فصل الخطاب : أنّه لیس فی‌الخارج إلّا جزئی معیّن ، لیس فی‌الخارج ما هو مطلق عامّ مع کونه مطلقاً عامّاً " [۳]) !

یعنی : «سخن قاطع دربارهٔ کلی اینست که ، درخارج از ذهن غیر از جزئیِ معیّن چیزی نیست و در ظرف خارج ، مطلقِ عامّ به‌اعتبار إطلاق و عمومیّت وجود ندارد . . . »

جان لاک ، بعکس منطقیان ، قیاس را بهترین نوع برهان و عالیترین راه تعقّل برای جویندگان حقیقت نمی‌شناسد و می‌نویسد :

« قواعد قیاسی تنها و بهترین راه تعقّل برای هدایتِ جویندگان حقیقت‌نیست و خود ارسطو که بعضی أشکال را منتجِ نتیجه یافت و بعضی دیگر را نیافت بدون تردید توسط شرائط صوری مبادرت نکرد بلکه توسط طریق اصلی علم ، یعنی تطابق محسوس و مرئیِ تصوّرها اقدام نمود[۴] » .

در اینجا چنانکه ملاحظه می‌شود جان‌لاک طریقِ اصلیِ علم را غیر از راه قیاس معرفی می‌کند و در جای دیگر کتابش در این‌باره توضیح داده و می‌نویسد :

« اگر کسی نیک ملاحظه کند گمان می‌کنم خواهد دید که ترقّی و تعیین عمدهٔ

۱ــ تحقیق در فهم بشر ، صفحهٔ ۲۴۵ .

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحهٔ ۳۱۷ .

۳ــ مدرک فوق‌الذکر ، صفحهٔ ۸۴ .

۴ــ تحقیق در فهم بشر ، صفحهٔ ۲۷۶ .

علم که مردم در این علوم استحصال کردند مدیون اصول کلّیه نبوده و از چند اصل‌کلّی که در ابتدا وضع شده بدست نیامد بلکه اثر تصوّرهای واضح و معیّن وکاملی بوده که در افکار آنان بکار می‌رفته و ارتباط مساوات یا تفاوت بین بعضی تصوّرات به‌اندازه‌ای روشن بوده که علم شهودی نسبت به‌آن پیدا می‌کرده‌اند و بدین‌واسطه بود که درعلوم دیگرهم مسائلی را پی می‌بردند و اینهمه بدون کمک اصول کلّی‌اتفاق می‌افتاد(۱)» .

چنانکه از این بیان بدست می‌آید جان‌لاک راه پیشرفت علوم و اکتشافات تازه را مقایسه وسنجش اشیاء با یکدیگر وانتقال حکم از یک موضوع به‌همانند خود می‌داند که همان تمثیل منطقی باشد و بطور خلاصه ، تفاوت یا مساواتی را که میان موجودات ادراک می‌شود ، ملاک حصول علم می‌شمارد و قیاس منطقی را مهمترین راه تحصیل علم معرفی نمی‌کند .

ابن‌تیمیه چند قرن پیش از او عیناً همین سخن را اظهار داشته و تصریح نموده که خداوند ، طریق‌معرفت را درشناسائی «همانندی واختلاف میان اشیاء» قرار داده‌است چنانکه می‌نویسد :

«یبین الله الحقائق بالمقاییس العقلیّة والأمثال المضروبة و یبیّن طرق‌التسویة بین‌المتماثلین والفرق بین‌المختلفین(۲)...» .

و پیش از این نیز نظر ابن‌تیمیه را درباره‌ٔ قیاس آوردیم و اهمیت تمثیل‌منطقی را از دیدگاه او به‌تفصیل بیان داشتیم .

برکلی و غزالی :

یکی از فلاسفه‌ٔ مشهور انگلیس جرج برکلی gerge Berkeley است‌که‌درسال ۱۶۸۵ میلادی متولد شده و در سال ۱۷۵۳ برابر با سال ۱۱۳۱ هجری وفات یافته است .

ازجمله آراء مشهور او نفی‌جوهر جسمانی است . به‌این معنی که می‌گوید : «منکر محسوسات نیستم ، شک نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می‌بیند و آوازرا می‌شنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را به‌شامّه و ذائقه و لامسه حس می‌کند ومحسوساتش (جز در مورد خطای حسّ و توهّم‌که آن مبحث دیگری است) درست است آنچه من منکرم

۱ــ تحقیق در فهم بشر ، صفحه‌ٔ ۳۵۸ .

۲ــ الرّدّ علی‌المنطقیّین ، صفحه‌ٔ ۳۸۲ .

حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند و موضوع أعراض محسوس پنداشته‌اند[1]».

برکلی نظر خودرا دربارهٔ نفی تقسیم أشیاء به «جواهر» و «أعراض» ــ چنانکه در منطق ارسطو آمده ــ بطور مفصّل ضمن رساله‌ای که در «*أصول علم انسانی*» نگاشته، توضیح داده‌است[2] ودرآنجا عقاید همهٔ حکمایی‌را که به‌جوهرمادّی قائل بوده‌اند تخطئه می‌کند و می‌نویسد:

(اگر به‌أقوال حکمائی که درباب جوهر مادّی آراء دقیقی داشته‌اند رجوع شود ملاحظه می‌گردد که هیچ معنٰی دیگری برای‌این الفاظ جز تصور کلّیِ وجود به‌ضمیمهٔ مفهوم نسبیِ حاملِ أعراض قائل‌نبوده‌اند! «مفهوم‌کلی وجود» بنظرمن انتزاعی‌ترین ونامفهوم‌ترین تمام مفاهیم کلّی است اما «حامل أعراض بودن» چنانکه دیدیم بمعنٰی معمولی و لغویِ‌آن مفهوم‌نیست لذا باید به‌معنی وتعبیر دیگری‌باشد لیکن آنرا هرگز بیان‌نکرده‌اند که چیست؟ از اینرو وقتی دو جزئی را که معنای الفاظ «جوهر مادی» از آنها ترکیب‌شده است مورد دقت قرار می‌دهیم به‌این نتیجه می‌رسیم که آنها هیچ معنٰی مشخصی ندارند[3] ...).

نزدیک چهار قرن پیش‌از برکلی، احمدبن‌تیمیه، تقسیم اجسام را به «جواهر مادّی» و «أعراض» انکار نموده و می‌نویسد:

(قد بیّنّا أنّ مایدعونه من «الترکیب» من «الوجود» و «الماهیة» و من «الجنس»

۱ــ سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، صفحهٔ ۹۴.

۲ــ و این رساله به‌پارسی ترجمه شده و از طرف دانشگاه تهران انتشار یافته است.

۳ــ رساله دراصول علم‌انسانی، چاپ‌دانشگاه‌تهران، پیراستهٔ‌آقای دکتر یحیی مهدوی، صفحهٔ ۳۰ و ۳۱. وجود «جوهر» بعدازبرکلی، مورد انکار برخی دیگر از فلاسفهٔ‌انگلیس نیز واقع شده است. برتراندراسل درکتاب «تاریخ فلسفهٔ غرب» می‌نویسد: (جوهر اگر بطور جدّی مورد تحقیق قرار گیرد، تصوّری است که محال است از إشکالات مبرّیٰ شود، می‌گویندکه جوهر موضوع أعراض‌است ودرعین‌حال از همهٔ‌أعراض متمایز است اما هنگامی که أعراض را از جوهر منتزع سازیم و بکوشیم خودِ جوهر را درنظر بگیریم، می‌بینیم که چیزی برجای نمانده است! ...» (تاریخ فلسفهٔ غرب، کتاب اول، ترجمهٔ دریابندری صفحهٔ ۳۸۲ و ۳۸۳.)

و «الفَصْل» باطل. و امّا ترکیب الجسم من هذا و هذا فأكثرالعقلاء يقولون: الجسم ليس مرکّباً لا من «المادّة» و «الصّورة» .... لم يبق إلّا ذات لها صفات[1].

یعنی: «پیش از این بیان کردیم که آنچه ادّعا نموده‌اند در این باره که «ممکنات» از «وجود» و «ماهیّت» و «جنس» و «فصل» ترکیب یافته‌اند باطل است و اما درزمینه ترکیب «جسم» از آنچه پیش از این ذکر شد، پس بیشتر خردمندان می‌گویند:

جسم، مرکب از «مادّه» و «صورت» نیست .... هیچ چیز برای آن نمی‌مانـد مگر همینکه جسم، ذاتی است که صفاتی دارد!».

گذشته از این، برکلی در اینکه حصول «معنای کلی» در «عقل» انسان متحقق است با منطقیان توافق ننموده و در این باره عقیده‌ای چون رأی غزالی را برگزیده است چنانکه گفتار غزالی بزودی خواهد آمد و با توجه به اینکه غزالی نزدیک ۶۰۰ سال پیش از برکلی می‌زیسته اگر بپذیریم که این توافق، از سر تقلید و اقتباس نبوده بلکه بحکـم «تَوارُد» رخ‌داده است باز بنابرقاعده «اَلفَضلُ لِلمُتَقَدِّم» برتری‌را با غزالی باید بدانیم.

برکلی می‌نویسد:

(اگر دیگران دارای این قوّهٔ شگفت یعنی انتزاع هستند، خود بهتر می‌تواننـد گفت!! اما من به‌جرأت می‌گویم‌که فاقد چنین قوّه‌ای هستم و فقط می‌توانم تصوراتی راکه ازاشیاءِ جزئی حاصل‌کرده‌ام تخیّل ویا تمثّل‌کنم وآنها را به‌اُنحاء مختلف ترکیب وتقسیم نمایم مثلاً می‌توانم آدمیی را درخیال تمثّل نمایم که دارای دو سر باشد، یا سر انسان‌را به تن اسب در خیال وصل کنم و حتی قادرم دست و چشم و بینی را هریک جداگانه و منتزع از اصلِ بدن مجسّم سازم. اما هرگاه که اینکار را می‌کنم دست و چشمی که در خیال تصویر می‌نمایم حتی شکل و رنگ معینی دارد... تحصیل تصوّرِ انتزاعیِ حرکت نیز جدا از جسم متحرّک، که نه سریع باشد و نه بطیئ، نه مستدیر و نه مستقیم، برای من امکان ندارد و بهمین‌نحو است تمام تصورهایِ کلیِ انتزاعیِ دیگر[2] ...).

غزالی نیز در کتاب «تَهافُتُ الفلاسفة» می‌نویسد:

(انّ المعنى الكلّى الّذى وضعتموه حالّاً فى العقل غيرمسلَّم! بل لا يحلّ فى العقل الّا ما يحلّ فى الحسّ! ولكن يحلّ فى الحسّ مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله و العقل

۱ــ الرّد علی‌المنطقیین، صفحهٔ ۳۱۵.

۲ــ رساله در اصول علم انسانی، صفحهٔ ۷.

یقدر علیٰ تفصیله ثـمّ اذا فُصِّل ، کان المفصَّل المفرد عن القرائن فی العقل فی‌کونه‌جزئیّاً کالمقرون بقرائنه الّا أنّ الثابت فی العقل یناسب المعقول و أمثاله مناسبة واحدة ، فیقال أنّه کلّی علیٰ هذا المعنی . . .[1]

یعنی : «وجودِ آن معنای کلّی که شما مقرّر داشته‌اید و در عقل حلولش داده‌اید، مُسَلَّم نیست! بلکه در عقل چیزی جز آنچه در حسّ می‌آید حلول نمی‌کند لیکن در حسّ، امور مجموعاً وارد می‌شوند و حسّ توانائی ندارد تا آنها را از یکدیگر تفکیک کند وجدا سازد ولی عقل براین‌کار قادر است ، آنگاه چون امور از یکدیگر تفکیک شدند بدون قرائن در عقل باقی می‌مانند به‌همان صورتِ جزئی‌که پیش ازاین به‌همراه قرائن بنظرمی‌رسیدند جز اینکه صُوَرِ ثابت عقلی با اشیاء خارج و نظائر خود نسبتِ یگانه‌ای دارند و به‌این‌معنی گفته می‌شود که آن صُوَر ، کلی هستند . . . »

سپس غزالی مثالهائی را می‌آورد که بی‌شباهت به أمثلهٔ برکلی نیستند تااثبات نماید که معنای کلی در ذهن هم مانند خارج وجود ندارد !

البته ما ، در مقام تحقیق نسبت به این آراء نیستیم و به‌اندازه کافی در فصول گذشته به‌اینکار پرداختیم[2] در اینجا همین قدر نشان می‌دهیم که نقدهای نقّادان غربی در زمینهٔ منطقِ کهنِ ارسطوئی قبلاً به‌نظر متفکرین مسلمان رسیده و در جهان اسلامی مورد دقت قرارگرفته است و ازاین حیث درتمام یا أغلب موارد ، نقّادان ما بردانشمندان مغرب زمین تقدّم داشته‌اند .

۱ـ تهافة الفلاسفة ، چاپ مصر (دارالمعارف) صفحهٔ ۲۷۰ .

۲ـ جز آنکه تحقیق دربارهٔ «جواهر و أعراض» و پیوندهای آنها با یکدیگر و اینکه آیا اساساً «جوهر» وجودخارجی دارد یانه؟ موضوع بحث فلسفی است وموکول به‌کتاب دیگری در فلسفه خواهد بود ولذا ما ، دراین‌کتاب از ورود به‌این مبحث خودداری کردیم چنانکه حکمای اسلامی نیز جایگاه بحث از جواهر و أعراض را از منطق به‌فلسفه انتقال داده و در مبحث «أُمور عامّه» از آن گفتگو کرده‌اند لیکن در اینجا یادآوری این نکته را لازم می‌ـ شماریم که در اندیشهٔ اسلامی بعکس نظر «برکلی» و دیگر ایدآلیستهای فلسفی ، هرگز حقیقتِ جسم انکار نشده و اما تقسیم اجسام به‌جوهر و عرض چنانکه در مقولات ارسطو مطرح گشته مورد انکار برخی قرار گرفته است .

هیوم در برابر غزالی

دوید هیوم david hume ازمردم اسکاتلندبوده است ، وی درسال ۱۷۱۱ میلادی متولد شده ودر ۱۷۷۶ مسیحی برابر با ۱۱۵۴ هجری وفات یافته ، هیوم از دیدگاه‌فلسفی «علّیت» را درامور عالم نمی‌پذیرد و از اینرو اندیشه‌اش بی‌شباهت به *أشاعره* نیست‌وبا غزالی در «تهافة الفلاسفه» همفکر است او به‌لحاظ اندیشهٔ منطقی ، وجود *«کلّی‌منطقی»* را نیز مانند غزالی نفی کرده و می‌گوید :

(اندیشه‌های کلّی چیزی نیستند جزاندیشه‌های جزئی که به‌اسم خاص منسوب شده‌اندکه آن اسم بدانها معنای وسیعتر می‌بخشد و باعث می‌شود که این اندیشه‌ها بموقع، افراد دیگری را که به خود آنها مشابهند یادآور شوند)[1]

باید توجه داشت که غزالی حدود ۶۰۰ سال پیش‌از هیوم «کلی منطقی» را در معرض نقد قرار داده است! چنانکه نظر وی پیش‌از این گذشت .

هگل و تضاد دیالکتیکی !

ژرژ ویلهلم‌فردریک هگل georg wilhelm friedrich hegel از فلاسفهٔ‌بزرگ‌آلمان‌بشمار می‌رودکه‌درسال ۱۷۷۰ میلادی‌چشم‌بجهان‌گشودودرسال ۱۸۳۱ برابر با ۱۲۰۹ هجری وفات یافت .

هگل‌کتاب بزرگی در منطق نگاشته‌که شباهت به‌منطق پیشینیان ندارد! وچنانکه گفته‌اند موضوع منطق هگل ، معرفت هستی و شناخت متافیزیک است برمبنای سیر عقل!

نکته‌ای‌که درسطق هگل چشمگیر است ومی‌توان آنرا نقطهٔ مقابلِ منطق‌ارسطوئی دانست ، این است که هگل جمع میان ضدین را به‌قول مطلق ، محال نمی‌شمرد! و.ت . ستیس درکتابیکه پیرامون *«فلسفهٔ هگل»* نگاشته دراین باره از قول هگل می‌نویسد :

(. . . عین به‌عنوان «چیز» واحد است و به سبب داشتن «خواص» متکثّر! ولی چیزی‌که هم‌واحد باشد وهم متکثّر ، با خویشتن در تضادّ است . بیهوده است اگربخواهیم که این‌تضادّ را به‌این بهانه انکارکنیم که چیز «از یک دیدگاه» واحد است و از «دیدگاه دیگر» متکثّر! زیرا مفهوم چنین سخنی آن است که عین در واقع امر ، در ذات خودواحد یا متکثّر نیست بلکه وحدت یا کثرت آن امری اعتباری و نظری و ناشی از ذهن ما است...

۱ــ تاریخ فلسفهٔ غرب ، اثر راسل ، کتاب سوم ، صفحهٔ ۲۹۹

حقیقت امر آن است که وحدتِ عین، متضمّن کثرتِ آن است و برعکس، فرض کنید که در آغاز بگوئیم که چیز، واحد است وکثرت خواص آنرا نادیده انگاریم، در این حال به‌زودی درخواهیم یافت که کثرتِ چیز راکه در ذاتِ هستیِ چیز نهفته است نمی‌توانیم نادیده انگاریم زیرا چیز به‌سبب این واحد است که چیزهای دیگر را ازخویشتن بیرون رانده‌است، ولی چیزهای دیگر را فقط به این علّت از خویشتن بیرون رانده که خواصّی متفاوت ازآنها دارد. صندلی با میزفرق دارد زیرا دارای خواصّ صندلی است ونه میز، پس ازآنرو واحد است که دارای خواصّی است ولی داشتن خواص خود موجب کثرت است! پس محالست که بتوان به‌یاری بهانه‌هائی دربارهٔ شیوهٔ نگرش در عین، تضادّ درونی آنرا انکار کرد، این تضادّ از آگاهی یا وجدان ما برنمی‌خیزد بلکه در خود عین نهفته است![1]

نگارنده تصدیق می‌کنم که چنین نقدی ازسوی هیچیک ازمشاهیر متفکرین اسلامی نسبت به‌منطق ارسطو اظهار نشده و هگل در این زمینه پیشگام است! ولی این را هم تصدیق دارم که متأسفانه فیلسوف شهیر آلمان با همهٔ آگاهی و شهرتش از ساده‌ترین مسئلهٔ منطقِ ارسطو غافل مانده و آنرا به‌درستی درنیافته است!

اگر به‌قول هگل وحدتِ «عین» در حال کثرتِ آن، به‌اعتبار خواص مختلف عین باشد در این صورت منطق ارسطو نیز این‌گونه وحدت و کثرت را نفی و ردّ ننموده! زیرا در این مرحله، اجتماع ضدّین رخ نداده و وحدت و کثرت به‌دو اعتبار پیش آمده است چنانکه در همان مثال صندلی که از قول هگل نقل شده ملاحظه می‌گردد، زیرا صندلی به اعتبار «ترکیبِ کلّی» خود وحدت دارد و به‌اعتبار اینکه از اجزاءِ مختلف فراهم آمده، متکثّر است پس نه جمع ضدین به‌معنای منطقی‌آن متحقّق شده ونه جمع نقیضین[2]. اما اگر هگل «کثرت عین» را به‌این دلیل معتبر می‌شمارد که هرعین واحدی از آنرو که «خودش است و دیگرِ اشیاء نیست» قبول وحدت کرده و همین‌که چند چیز نیست (و به‌قول هگل آنها را از خویشتن رانده!) پس کثیر گردیده است!! در این صورت باید گفت که اوّلاً:

۱ـ فلسفهٔ هگل، اثر: و. ت. ستیس، ترجمهٔ آقای دکتر حمید عنایت، چاپ تهران، جلد دوم، صفحهٔ ۴۷۸ و ۴۷۹.

۲ـ فرق میان ضدّین ونقیضین این است‌که اوّلی شامل دو موضوع وجودی است‌که با یکدیگر مخالفند مانند: آب و آتش ولی در دوّمی، یکی از دو موضوع، عَدَمی است مانند: حرکت و سکون.

این کثرتِ موهوم که به‌نظر هگل رسیده ، کثرتِ سلبی است نه ایجابی ! و مقامِ سلب ، اثباتِ جهتِ وجودی برای هیچ عینی نمی‌کند ! مثلا اگر گفتیم : عدد یک خودش است و عدد دو و سه و چهار . . . نیست واضح است که عدد یک با این اعتباراتِ سلبی ، از یگانگی بیرون نیامده وکثیر نمی‌شود چنانکه صندلی نیز به‌لحاظ آنکه حیوان وانسان و زمین و آسمانِ . . . نیست ، چند چیز نخواهد بود .

ثانیاً به‌فرض اینکه قبول کنیم «هرچیز ، چون چیزهای دیگر نیست پس در عینِ وحدت ، مقام کثرت دارد !» در اینجا باز تضادّی که پیش‌آمده به دو اعتبار تحقّق یافته (همان موضوعی‌که هگل نمی‌خواهد بپذیرد !) اعتبارِ اوّل این است‌که «عین» به‌ملاحظهٔ ذات خود ، واحد است . و اعتبارِ دوّم از این قرار است که «عین» به‌لحاظِ نسبتی کــه با دیگرِ اشیاء دارد ، کثیر می‌باشد . چنانکه هرمتأمّلی این‌معنی را به‌روشنی در می‌یابدواین گونه تضادّ نیز در منطقِ صوریِ ارسطوئی ابداً مورد انکار نیست .

دراینجا نمی‌خواهم به‌تفصیل وارد این موضوع شوم که بنابر قواعد منطق‌ارسطو، اجتماع‌ضدین (ونیزنقیضین) درصورتی‌مصداق‌پیدا میکندکه **هشت‌وحدت** درآن ملحـوظ شده و رعایت گردد و این هم محالست زیرا متبدیانِ اهلِ منطق هم از موضوع مزبورآگاه و با خبــرند ! ولی همین اندازه یادآور می‌شوم که یکی از اقسام وحدت‌های هشتگانه در منطق ارسطو **«وحدت اضافه» یا «وحدت نسبت»** به‌شمار آمده که هگل در منطق خودآنرا رعایت ننموده و به‌فراموشی سپرده است !

شگفت اینجا است که پس از هگل ، عدّه‌ای این اصل (یعنی محال نبودن‌اجتماع ضدین) را با آب و تاب رواج داده‌اند تا بدانجا که در تبلیغات سیاسی نیز از آن سود-جوئی نموده و مثلاً گفته‌اند :

جــامعهٔ **«بورژوازی»** از آنجا که گروهی ناراضی می‌سازد و مقدمات انقــلاب **«پرولتاریا»** را فراهم می‌کند پس ضدّین را در عینیّتِ واحدِ خود گرد می‌آورد ! و ازاینجا نتیجه می‌گیرند که اجتماع ضدّین محال نیست ! غافل از آنکه افراد ناراضی و انقلابــی هیچگاه همان دستهٔ بورژواها نیستند و این‌دو دسته در همان جامعهٔ یگانه از یکدیگرجدا و متمایزند ! و وحدتِ این‌گونه جوامع ، به‌اعتبار روابط و پیوندهای افراد با یکدیگر است نه به‌این ملاحظه که افرادِ جامعه‌های مزبور در عینِ داشتنِ اختلافات گوناگون ، وحدت دارنــد !

با این توضیح ، آیا درست است که ادّعا کنیم جوامع سرمایه‌داری ، ضدّین را به

صورت حقیقی با یکدیگرجمع نموده‌اند؟! راستی چه لزومی داردکه برای به‌کرسی‌نشاندن تزهای سیاسی خود، به‌مغالطه توسّل جوئیم و امور بدیهی را انکار کنیم و علم و دانش‌را تباه سازیم(۱)؟

متفکرین اسلامی در حدود ۱۰ قرن پیش از هگل متوجه بوده‌اند که ممکن است اشیاء در برخی از موارد حامل تضادّ و حتی تناقض باشند ولی در این تضادّ و تناقض هیچگاه وحدتِ موضوع ومحمول و زمان ومکان و قوّه و فعل و شرط و إضافه متحقّق‌نمی‌گردد وازاینرو نمی‌توان‌آنهارا بطورحقیقی‌با یکدیگرمتضاد یا متناقض شمرد وبرای نشان‌دادن این امر به‌مثال‌هائی‌لطیف‌تر ازآنچه هگل وپیروانش بدانها تشبث‌جسته‌اند، دست‌زده‌اند. از جمله، *ابوالحسن‌أشعری*(۲)(متوفی درسال ۳۳۰ هجری قمری) درکتاب «*مقالاتُ‌الإسلامیّین*

۱ـ چند سال پیش یکی از اساتید جوان دانشگاه در «مجلهٔ فردوسی» نوشت:

«الف، الف است امّا ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. پس الف که تغییر می‌کند دیریا زود ازصورت الف خارجْ می‌شود چیزی می‌شود غیر ازالف. بنابراین‌الف به‌حکم‌آنکه متغیر است غیر الف است و در نتیجه می‌توان گفت که اصل تضاد برتمام اجزاء هستی‌واز آن جمله برذهن آدمی حکومت می‌کند» و اظهار داشت که:

«پس به‌خلاف تصور پیروان منطق ارسطو، اجتماع ضدّین ممکن است»!!

من ضمن پاسخِ نسبتاً مفصّلی که در همان مجله به‌او دادم، نوشتم منطقیان می‌گویند: «اجتماع نقیضین (یا ضدّین) در صورتی محال است که وحدت موضوع و زمان‌و مکان... و دیگر شروط در آن ملحوظ شود وگرنه هیچیک از اهل منطق إنکار این معنی ننموده‌اندکه اشیاءِ متحرّک، درلحظهٔ دوم باید غیراز لحظهٔ اول باشند وآنچه‌که‌موجب انکار آنها است این است که: (الف در همان لحظه که الف است، الف هم نباشد!) نه آنکه بنابه‌مفاد قول نویسنده: (الف، الف باشداما ثابت نماند و به‌غیرالف‌تبدیل‌شود).»

به‌مجلهٔ فردوسی، دوشنبه ۸ تیرماه ۱۳۴۹، شماره ۹۶۸ مقالهٔ «ثبات و حرکت در ذهن و خارج» اثر نویسندهٔ نگاه کنید.

۲ـ ابوالحسن، علی بن اسماعیل أشعری، زعیم و پیشوای أشاعره و از متکلمان معروف اهل سنّت است آثاری ازقبیل «الإبانَةُعن أُصولِ‌الدّیانة» و «مقالاتُ‌الإسلامیّین وَاختلافُ المصلّین» و غیره از خود به‌یادگار گذاشته و آثار او بنا به‌عللی، در بسیاری از متفکران اسلامی تأثیر نهاده است و دانشمندان بنامی چون باقلانی و فخرالدین رازی و غیرهما ←

وَ اختِلافُ المُصَلّین» می‌نویسد :

«متکلمان اسلامی اختلاف کرده‌اند که : آیا می‌شود ساکن در حال سکونش، به صورتی متحرک هم باشد؟! دسته‌ای گویند : این امر روا نیست!

دستهٔ دیگر می‌گویند : جایز است! زیرا آنگاه که انسان سرش را در فضائی که‌با آن تماس دارد به‌جانب دیگر می‌گرداند صفحه و پوستِ رویِ سَرِ آدمی حرکت می‌کنـد در عین حال، همین صفحهٔ متحرک، نسبت به پوستِ زیرینِ خود ساکن است پس نسبت به چیزی متحرک و نسبت به‌چیز دیگر ساکن می‌باشد و در این نظر، تناقضی نیست!.»

(اختلف المتکلّمون : هل یکون السّاکن فی حال سکونه متحرّکاً علیٰ وجه من الوجوه؟ علی مقالتین : فقال قائِلون : لا یجوز ذلک!

و قال قائِلون : ذلک جائز! و ذلک انّ الصّفحة العلیا من رأس ابن آدم إذا أزال رأسه عمّا کان یماسّه من الجوّ وماسّ شیئاً آخرفهی متحرکة لماسّتها شیئاً من الجوّبعد شیئٍ و هی ساکنة علی الصّفحة الثانیة التی تحتها فهی متحرکة علیٰ شیئی و ساکنة علی‌شیئی آخر و هذا زعم لا یتناقض!)[1]

چنانکه ملاحظه می‌شود متکلمان اسلامی، حرکت وسکونی را که برای «عین‌واحد» به‌دو نسبت پیش می‌آیدنشان داده وتصریح کرده‌اندکه **تناقض در اینجا روی نداده‌است**[2]

→ مذهب اُشعری داشته‌اند، دستهٔ مقابل أشعریها، معتزله بوده‌اند که از میان ایشان نیـز متفکران مهم و معروفی برخاسته‌اند.

۱ــ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ قاهره، جزء ثانی، صفحهٔ ۲۰.

۲ــ از لغزشهای کم نظیر دکتر تقی ارانی (مغز متفکر حزب تودهٔ ایران!) یکی این است که درکتاب «ماتریالیسم دیالک‌تیک» تصمیم‌گرفته تا تناقض را درحرکت نشان دهد یعنی آنرا با سکون گرد آوَرَد!! نوشته است :

«سکون، حرکتی است‌که سرعت‌آن صفرباشد یعنی ازحالات خاص حرکت‌است»!!

(نگاه کنید به‌کتاب : ماتریالیسم دیالک‌تیک، اصل نفوذ ضدّین، صفحهٔ ۵۲).

راستی با نوشتن این عبارت که سکون، حرکتِ صفر درجه است! می‌توان سکون را یکی از انواع حرکات به‌شمار آورد؟ آیا اینکار را بازی با الفاظ باید نام نهاد یا منطق دیالک‌تیک؟!

حرکتی که سرعتش صفر باشد، جز نبودنِ حرکت چیست؟ و آیا نبودنِ حرکت را ←

و درست هم فهمیده‌اند زیرا در مثال ایشان، حرکتِ سطحِ خارجیِ سَر، نسبت بـه فضا سنجیده می‌شود وسکون آن نسبت به‌سطحِ زیرِ پوستِ سَر، وچون «*نسبت‌ها*» تغییرپذیرفت تناقض در میان نمی‌آید.

جان استوارت میل و نقّادان ما

ازجمله فلاسفهٔ مشهور غرب که به‌نقد منطق ارسطو پرداخته، **جان استوارت میل** johnstuart mill انگلیسی است که در سال ۱۸۷۳ میلادی برابر با ۱۲۵۱ هجـری وفات یافته، فروغی ضمن کتاب سودمند «*سیر حکمت در اروپا*» می‌نویسد:

(دراروپا تا سدهٔ شانزدهم از منطق ارسطو تجاوز نکرده بودند و تحقیق مهمی درآن به‌عمل نیاورده جز اینکه یک مدت اهل مدرسه اوقات خود را به‌این مشغول‌داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است؟

و در سدهٔ هفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هریک بوجهی تجدید کنندهٔ علم وفلسفه بودند دربارهٔ منطق عقایدی اظهار نمودند وآنرا برای‌کسب علم تقریباً بی‌حاصل دانستند . . . پس‌از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی‌اعتنائی‌آن دو حکیم را نسبت به‌منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز دراین فن تصانیفی باترک حشو و زوائد پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی‌نیاز نپنداشتندو لیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص، تجدّدی به‌عمل نیاوردند. آنچـه راهم کانت و هگل به‌نام مباحث منطق درتحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم‌در واقع‌چندان ارتباطی به‌منطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود!

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاص به‌فن منطق نشان دادند و در این فن تصانیف چند به‌ظهور رسید از آن میان کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیّت مخصوص است.[1]

→ باید نوعی حرکت شمرد؟!

اگر کسی «ظلمتِ محض» را «نورِ صفر درجه» بنامد! وآنرا از انواع نور تلقـی کند!! و از اینجا قانون دیالک‌تیکیِ «نفوذ ضدّین» را استخراج نماید حق داریم‌که او را از زمرهٔ دانشمندان بشماریم؟!

۱ــ سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۳ و ۸۴.

اینک باید دید که استوارت میل دربارهٔ منطق یونانی چه می‌گوید و انتقادات وی برارغنون ارسطو چیست؟ اگربخواهیم ازبخش اساسی انتقادات «میل» برمنطق‌یونان آگاه شویم باید بدانیم که استوارت میل.

اوّلاً:

(مقولات دهگانهٔ ارسطو را کنار می‌گذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده... وبه‌اینجا می‌رسدکه امور واشیاء ازسه مقوله بیرون نیستند، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس...)[1]

ثانیاً:

دربارهٔ حدود منطقی می‌گوید:

(درکسب علم «حدود» چنانکه منطقیان بیان کرده‌اند اهمیّت ندارد چرا که آنها قضایای ذاتی می‌باشند و قضیهٔ ذاتی درواقع ترجمهٔ لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمی‌کند بعلاوه‌آنچه منطقیان، حدّتامّ می‌نامند براستی حدّ تامّ نیست زیرا حدّتامّ درنزد آنان ترکیب جنس وفصل است مثلاً در حدّ انسان می‌گویند: حیوان ناطق! اما‌اگر أحیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد آیا می‌توان او را انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک به‌تمام باشد باید علاوه بر حد، او را وصف‌هم بکنیم وبسیاری ازعوارض را هم بیاوریم... مقصود ازاین بیان اینست‌که‌تعریف منطقی بکلی بیهوده است، البته برای جدا و متمایزکردن محدود از چیزهائی مفید است[2]...).

ثالثاً:

جان استوارت میل نسبت به‌قیاس، اعتماد نشان نمی‌دهد و می‌گوید:

(قیاس نتیجه‌اش گاهی درست خواهد بود و گاهی غلط! زیرا مقدمات درواقع

۱ـ سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۵.

ضمناً به‌این جمله از گفتار ابن‌تیمیه توجه شود و با آنچه استوارت میل آورده مقایسه گردد:

(الجسم لیس مرکّباً من‌المادّة والصّورة... لم‌یبق الاّ ذات لها صفات) الرّد ـ علی‌المنطقیّین، صفحهٔ ۳۱۵.

۲ـ سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۶.

برآنچه اثباتش منظور است تکـیه دارند چنـانکه در این مثال: سقراط انسان است، هر انسانی فناپذیر است، پس سقراط فناپذیر است. قضیهٔ "سقراط انسان است" در قضیهٔ کلّی "انسان فناپذیراست" قبلاً محرز ومسلّم فرض شده‌است زیراما نمی‌توانیم ازفناپذیری انسان مطمئن باشیم مگر آنکه قبلا" فناپذیری تمام افراد این نوع، مورد قبول ما باشد... باری هیچ استدلال از کلّی به‌جزئی نمی‌تواند به‌اعتبار کلّیّت خود هیچ چیز را ثابت کنـد چه از یک اصل کلّی نمی‌توان بیرون آورد مگر موارد جزئی که خود آن اصل آنها را معـلوم فرض کرده است[1]*(...).*

رابعاً:

استوارت میل و پیروان او... قیاس و استقراء را تحویل به‌تمثیل کرده‌اند[2]، میل می‌گوید:

(کمتر وقتی است که ما از کلّیّات به‌جزئیّات پی ببریم بلکه بعکس است واستنباط مطالب همیشه از جزئی به‌جزئی یا ازجزئی به‌کلّی است مثلاً کودک یکمرتبه دستش ازآتش سوخت پی به‌حقیقت می‌برد و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند تا یقین کند که آتش سوزنده است، استنباط جزئی ازکلی درواقع تصدیق مشابهت آن جزئی اسـت به‌جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است و در قیاس وقتی‌که از کبری دربارهٔ صغری نتیجه می‌گیریم اگر درست بنگریم از کلی نتیجه نگرفته‌ایم بلکه از جزئیاتی‌که در ذهن ما بصورت حکم کلی درآمده است نتیجه می‌گیریم! وقتی‌که حکم می‌کنیم فـلان، میرنده است چون انسان است از آنست‌که افرادی را دیده‌ایم و شنیده‌ایم که مرده‌اند و فلان، را هم به‌آنها قیاس می‌کنیم.)[3].

خوانندگان محترم اگر به‌فصلی از این‌کتاب که دربارهٔ نقّادی **ابن‌تیمیّه** از منطق ارسطو گذشت بازگردند ملاحظه خواهند کرد که متجاوز از پنج قرن پیش از استوارت میل، تمام آرائی که از او بازگو نمودیم در نقدهای ابوالعبّاس احمدبن تیمیّه از منطق یونانـی بنظرمی‌رسد وهمچنین اگر درسخنان منقول از **ابوسعید سیرافی وابوالنجا الفارض وغزالی** بنگرند نقّادیهای استوارت میل را از "حدود منطقی" و "قیاس" بوضوح ملاحظه خواهند

۱ــ مبانی فلسفه، اثر دکتر علی‌اکبر سیاسی، صفحهٔ ۲۵۷.

۲ــ مبانی فلسفه، اثر دکتر سیاسی، صفحهٔ ۲۵۸.

۳ــ سیر حکمت در اروپا، جلد سوم، صفحهٔ ۸۷ و ۸۸.

کرد و درمی‌یابند که متفکران اسلامی با نظر موشکاف و دقیق خود قرنها پیش‌از غربیهـا به‌نقاط ضعف منطق ارسطو وقوف یافته و توجه داشته‌اند و چه بسا که نقدهای ایشان، دانشمندان مغرب زمین را بیدار کرده و تحت تأثیر قرار داده است و ما بمنظور رعایت اختصار و حفظ ایجاز، از بازآوردن و شرح مباحث گذشته خودداری می‌کنیـم.

والحمـدُ للّهِ اوّلاً و آخِراً.

تجریش ــ مصطفی حسینی طباطبائی

کتابنامه

(کتابهائی که از آنها نام برده یا گواه آورده‌ام)

نام کتاب	مؤلف	مترجم
(بخش عربی)		
۱ـ قرآن کریم (مصحف شریف)	کتاب الهی	ـ
۲ـ صحیح ترمذی (مجموعه‌ای از احادیث نبوی (ص)	ابوعیسی محمدبن عیسی ترمذی	ـ
۳ـ شرح نهج‌البلاغه (خطب و رسائل و کلمات قصار امام علی (ع)	شیخ محمد عبده	ـ
۴ـ قاطیغوریاس	ارسطو	عبدالله‌بن مقفع
۵ـ باری ارمینیاس	ارسطو	عبدالله‌بن مقفع
۶ـ انالوطیقا	ارسطو	عبدالله بن مقفع
۷ـ قاطیغوریاس	ارسطو	حنین بن اسحاق
۸ـ باری ارمینیاس	ارسطو	حنین بن اسحاق
۹ـ انالوطیقای اول	ارسطو	ثیادورس
۱۰ـ انالوطیقای ثانی	ارسطو	متی بن یونس
۱۱ـ طوبیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۲ـ سوفسطیقا	ارسطو	یحیی بن عدی
۱۳ـ ریطوریقا	ارسطو	ابراهیم بن عبدالله
۱۴ـ ابوطیقا	ارسطو	متی بن یونس

نام کتـاب	مؤلف	متـرجم
۱۵ـ ایساغوجی	فرفوریوس	عبداللهبن مقفّع
۱۶ـ أوسط کبیر	ابونصر فارابی	ـ
۱۷ـ إحصاءالعلوم	ابونصر فارابی	ـ
۱۸ـ الحیوان	ابوعثمان جاحظ	ـ
۱۹ـ الإمتاع والمؤانسه	ابوحیّان توحیدی	ـ
۲۰ـ المقابسات	ابوحیّان توحیدی	ـ
۲۱ـ مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین	ابوالحسن أشعری	ـ
۲۲ـ الإبانة عن أصول الدیانة	ابوالحسن أشعری	ـ
۲۳ـ الأغانی	ابوالفرج اصفهانی	ـ
۲۴ـ التقریب لحدود المنطق (التقریب لحدّ المنطق)	علیبن حزم اندلسی	ـ
۲۵ـ الفرق بین نحو العرب والمنطق	احمدبن طیّب سرخسی	ـ
۲۶ـ الرّدّ علی اهلالمنطق	حسنبن موسی نوبختی	ـ
۲۷ـ آلاراء والدیانات	حسن بن موسی نوبختی	ـ
۲۸ـ فِرَقُ الشیعه	حسن بن موسی نوبختی	ـ
۲۹ـ الدقائق	ابوبکربن طیّب باقلانی	ـ
۳۰ـ الشفـاء	ابوعلی سینا	ـ
۳۱ـ النجـاة	ابوعلی سینا	ـ
۳۲ـ عیونالحکمة	ابوعلی سینا	ـ
۳۳ـ تسع رسائل فیالحکمةوالطبیعیّات	ابوعلی سینا	ـ
۳۴ رسالة فیاثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم	ابوعلی سینا	ـ
۳۵ـ رسالة فیأقسام العلومالعقلیّه	ابوعلی سینا	ـ
۳۶ـ رسالة فیالحدود	ابوعلیسینا	ـ
۳۷ـ القصیدة المزدوجة	ابوعلی سینا	ـ
۳۸ـ الإشارات والتنبیهات	ابوعلیسینا	ـ

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۳۹ـ الحکمةالمشرقیة (منطق‌المشرقیّین)	ابوعلی‌سینا	ـ
۴۰ـ الإرشاد فی قواعد الاعتقاد	ابوالمعالی‌جوینی (امام‌الحرمین)	
۴۱ـ معیار العلم	ابوحامد غزالی	ـ
۴۲ـ محکّ النظر	ابوحامد غزالی	ـ
۴۳ـ القسطاس المستقیم	ابوحامد غزالی	ـ
۴۴ـ تهافة الفلاسفة	ابوحامد غزالی	ـ
۴۵ـ المستصفیٰ	ابوحامد غزالی	ـ
۴۶ـ الاقتصاد فی‌الاعتقاد	ابوحامد غزالی	ـ
۴۷ـ المنقذ من‌الضلال	ابوحامد غزالی	ـ
۴۸ـ الخطط	مقریزی	ـ
۴۹ـ معجم‌البلدان	یاقوت حموی	ـ
۵۰ـ منطق‌التلویحات	شهاب‌الدین سهروردی	ـ
۵۱ـ التلویحات	شهاب‌الدین سهروردی	ـ
۵۲ـ المطارحات	شهاب‌الدین سهروردی	ـ
۵۳ـ حکمةالإشراق	شهاب‌الدین سهروردی	ـ
۵۴ـ تهافةالتهافة	ابوالولید ابن رشد	ـ
۵۵ـ تلخیص السفسطة	ابوالولیدابن رشد	ـ
۵۶ـ شرح کتاب القیاس	ابوالولیدابن رشد	ـ
۵۷ـ شرح کتاب البرهان	ابوالولیدبن رشد	ـ
۵۸ـ تلخیص کتاب البرهان	ابوالولیدابن رشد	ـ
۵۹ـ مناهج‌الأدلّة فی عقائدالملّة	ابوالولیدابن‌رشد	ـ
۶۰ـ کسرالمنطق (الخمسین مسئلة فی‌کسرالمنطق)	ابوالنجا الفارض	
۶۱ـ کتاب المسائل	ابومحمدعبداللهبن بطلیموسی	
۶۲ـ الکشاف عن‌حقائق‌غوامض‌التنزیل . . .	ابوالقاسم محمودبن عمر زمخشری	
۶۳ـ إنباه الرواة عن أنباءالنحاة	جمال‌الدین قفطی	

نام کتـاب	مؤلف	متـرجم
۶۴ـ أخبار الحکماء (إخبار العلماء بأخبار الحکماء)	جمال الدین قفطی	—
۶۵ـ نزهة الالباء فی طبقات الأطباء	ابن الانباری	—
۶۶ـ الدّرر الکامنة	ابن الحجر عسقلانی	—
۶۷ـ کشف المحجـوب	هجویری	—
۶۸ـ المعتبـر	ابوالبرکات بغدادی	—
۶۹ـ بغیة المرتاد علی أهل الإلحاد من القائلین بالحلول والاتحاد	ابوالعباس ابن تیمیّه	—
۷۰ـ منهاج السنة النبویة	ابوالعباس ابن تیمیّه	—
۷۱ـ الرّدّ علی المنطقیین (نصیحه أهل الایمان فی الرّدّ علیٰ منطق الیونان)	ابوالعباس ابن تیمّیه	
۷۲ـ فتاوی ابن صلاح	ابوعمربن عبدالرحمٰن شهروزی	
۷۳ـ مبادیء الوصول الی علم الأصول	ابن المطّهر حلّی (علّامهٔ حلّی)	
۷۴ـ خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال	ابن المطّهر حلّی (علّامهٔ حلّی)	
۷۵ـ منهاج الکرامة فی إثبات الإمامة	ابن المطّهر حلّی (علّامهٔ حلّی)	
۷۶ـ إغاثة اللهفان فی مصائد الشیطان	ابن قیّم جوزیّه	
۷۷ـ مفتاح دار السعادة	ابن قیّم جوزیّه	
۷۸ـ تتمة المختصر فی أخبار البشر	ابن الوردی	
۷۹ـ العقود الدرّیة فی مناقب شیخ الاسلام ابن تیمیّه .	شمس الدین مقدسی	
۸۰ـ الإنصاف فی مسائل الخلاف بین البصریین والکوفیّین	عبدالرحمن بن محمد أنباری	
۸۱ـ أساس الاقتبـاس	ابوجعفر محمدبن محمدحسن طوسی	
۸۲ـ الجواهر النضید فی منطق التجرید	ابوجعفر محمدبن محمدحسن طوسی	
۸۳ـ شرح الإشارات	ابوجعفر محمدبن محمدحسن طوسی	
۸۴ـ شرح الإشارات	فخـرالدین رازی	—
۸۵ـ لباب الإشارات	فخرالدین رازی	—
۸۶ـ المباحث المشرقیة	فخرالدین رازی	—

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۸۷ـ الملخّص فی‌الحکمة والمنطق	فخرالدین رازی	ـ
۸۸ـ نصیحةالمسلم المشفق لمن ابتلی بحبّ‌المنطق	سراج قزوینی	ـ
۸۹ـ العبر ودیوان‌المبتداء والخبر . . . (مقدمه‌ابن‌خلدون)	عبدالرحمٰن ابن‌خلدون	ـ
۹۰ـ مفاتیح العلوم	ابوعبدالله خوارزمی	ـ
۹۱ـ الفهرست	محمدبن اسحاق‌بن ندیم	ـ
۹۲ـ المحاکمات	قطب‌الدین رازی	ـ
۹۳ـ شرح شمسیّه	قطب‌الدین رازی	ـ
۹۴ـ طبقات الاطباء	ابن ابی‌اصیبعه	ـ
۹۵ـ إیضاح المکنون فی‌الذیل علی‌کشف‌الظنون		ـ
۹۶ـ شرح قصیدة أسرارالحکم	فضل‌بن محمد لوکری	ـ
۹۷ـ الفوائد المدنیّة	محمدامین استرابادی	ـ
۹۸ـ الملل والنحل	عبدالکریم شهرستانی	ـ
۹۹ـ محبوب القلوب	قطب‌الدین اشکوری	ـ
۱۰۰ـ معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین	حسن‌بن زین‌الدین عاملی	ـ
۱۰۱ـ الکشکول	بهاءالدین عاملی	ـ
۱۰۲ـ البصائر النصیریه	سهلان ساوی	ـ
۱۰۳ـ تهذیب‌المنطق والکلام	تفتازانی	ـ
۱۰۴ـ صون‌المنطق والکلام عن فن‌المنطق والکلام	جلال‌الدین سیوطی	ـ
۱۰۵ـ الحاوي للفتاوي	جلال‌الدین سیوطی	ـ
۱۰۶ـ اللمعات‌المشرقیة فی‌فنون‌المنطقیة	صدرالدین شیرازی	ـ
۱۰۷ـ الأسفار الأربعة	صدرالدین شیرازی	ـ
۱۰۸ـ حیاةالشیخ الإسلام ابن‌تیمیّه	شیخ محمد بهجةالبیطار	ـ
۱۰۹ـ فرائدالاصول (رسائل)	شیخ مرتضی انصاری	ـ
۱۱۰ـ ریاض‌الجنة		ـ

نام کتـاب	مؤلف	متـرجم
۱۱۱ــ القول الجلیّ فی ترجمة الشیخ الإسلام ابن‌تیمیّة الحنبلی	صفی‌الدین بخاری	ــ
۱۱۲ــ الکواکب الدّریة فی مناقب الإمام ابن‌تیمیّه	ــ	ــ
۱۱۳ــ اللآلی المنتظمه (منظومه)	ملّاهادی سبزواری	ــ
۱۱۴ــ أعیان‌الشیعه	شیخ آقا بزرگ تهرانی	ــ
۱۱۵ــ جلاءالعینین فی محاکمة الأحمدین.	ابن آلوسی بغدادی	ــ
۱۱۶ــ وسائل‌الوصول الی شمائل الرسول	نبهانی	ــ
۱۱۷ــ ابن رشد ، فیلسوف قرطبه	ماجد فخری	ــ
۱۱۸ــ الحسن‌بن هیثم	زهیرالکتبی	ــ
۱۱۹ــ ابن‌تیمیّه	محمد ابوزهره	ــ
۱۲۰ــ المنطق‌الصوری والریاضی	عبدالرحمٰن بدوی	ــ
۱۲۱ــ الموسوعة الفلسفیّة‌المختصرة	برخی ازنویسندگان	
۱۲۲ــ مبادئ فلسفه	رنه دکارت	دکترعثمان‌امین
۱۲۳ــ ثقافة‌الهند (مجلّه)	مقالهٔ ابوالکلام آزاد	ــ

* * *

بخش فـارسی

نام کتـاب	مؤلف	متـرجم
۱۲۴ــ دانشنامهٔ علائی	ابوعلی سینا	ــ
۱۲۵ــ حالات‌وسخنان شیخ‌ابوسعیدابی‌الخیر	یکی از نوادگان شیخ	ــ
۱۲۶ــ اسرارالتوحید فی‌مقامات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیـر	محمدبن منوّر	ــ
۱۲۷ــ التبصـرة	سهلان ساوی	ــ
۱۲۸ــ فلاسفهٔ شیعه	عبدالله نعمه	جعفر غضبان
۱۲۹ــ تاریخ‌علوم عقلی‌درتمدن‌اسلامی	دکتر ذبیح‌الله صفا	ــ
۱۳۰ــ تاریخ فلسفه در اسلام	ت . ج . دی‌بور	عباس شوقی
۱۳۱ــ تاریخ فلسفهٔ غرب	برتراندراسل	نجف‌دریابندری
۱۳۲ــ تاریخ علوم	پی‌یر روسو	حسن صفّاری

نام کتاب	مؤلف	مترجم
۱۳۳ــ مقولات	دکترمحمدابراهیم آیتی	ــ
۱۳۴ــ رساله در فهم بشر (تحقیق درفهم بشر)	جان‌لاک	دکتر رضازاده‌شفق
۱۳۵ــ جهان‌بینی علمی	برتراندراسل	حسن منصور
۱۳۶ــ مبانی فلسفه	دکتر علی‌اکبر سیاسی	ــ
۱۳۷ــ مقدمهٔ ابن‌خلدون	عبدالرحمٰن‌بن‌خلدون	محمدپروین‌گنابادی
۱۳۸ــ إحیاء فکر دینی در اسلام	محمداقبال لاهوری	احمد آرام
۱۳۹ــ تاریخ فلسفه	ویل‌دورانت	عباس زریاب‌خوئی
۱۴۰ــ سیر حکمت در اروپا	محمدعلی فروغی	ــ
۱۴۱ــ منطق قدیم و جدید	دکتر هاشم گلستانی	ــ
۱۴۲ــ منطق صوری	دکتر محمد خوانساری	ــ
۱۴۳ فلسفهٔ علمی	جمعی از نویسندگان	ــ
۱۴۴ــ در اصول علم انسانی	جرج برکلی	دکتر یحیی مهدوی
۱۴۵ــ فلسفهٔ هگل	و.ت . ستیس	دکترحمیدعنایت
۱۴۶ــ لغت‌نامه	علی‌اکبر دهخدا	ــ
۱۴۷ــ منطق و مباحث الفاظ	جمعی از نویسندگان	ــ
۱۴۸ــ رهبر خرد	استاد محمود شهابی	ــ
۱۴۹ــ ماتریالیسم دیالکتیک	دکتر تقی ارانی	ــ
۱۵۰ــ دنیای علم (مجله)	مقالهٔ دکتر جلال مصطفوی	ــ
۱۵۱ــ فردوسی (مجله)	مقالهٔ مصطفی طباطبائی	ــ
۱۵۲ــ NOVUM organum	فرانسیس بیکن	
۱۵۳ــ making of humanity	بریفولت	

اسامی اعلام

فهرست آیات قرآن و احادیث و اشعار

۱۴ــ فقـل لمن یدعی فی‌العلم فلسفه — حفظت شیئا " و غابت‌عنک‌اشیاء ــ ۶۰
(شعر از ابونواس)

۱۵ــ العـلـم فی العـالم مبـثـوث — و نحـوه العاقل محثـوث ــ ۶۳ .
(شاعر، شناخته نشد)

۱۶ــ فـلازم للـفیلسـوف المنطـقی — ان ینظر اللفظ بوجه مطلق ــ ۹۴
(منظومهٔ سبزواری)

۱۷ــ آفـتـاب آمـد دلیـل آفتـاب — گر دلیلت باید از وی رو متاب ــ ۹۶
(از جلال‌الدین مولوی)

۱۸ــ هر آنکس را که ایـزد راه ننمود — ز استعمـال منطق هیچ نگشود ــ ۱۰۱
(ازشبستری در گلشن راز)

۱۹ــ فی المثـل ذر فی بقعه الامکان — مالم یذده قائم البرهـان ــ ۱۰۶
(منظومهٔ سبزواری)

۲۰ــ و هل بتـولید او اعداد ثبـت — او بالتـوافی عاده الله جـرت
والحق ان فاض من‌القدسی‌الصور — و انمـا اعـداده من‌الفکـر ــ ۱۱۳
(منظومهٔ سبـزواری)

۲۱ــ مقدم چون پدر، تالی چو مادر — نتیجه هست فرزند، ای‌برادر ــ ۱۱۴
(از شبستری در ~~منظومه~~ گلشن راز)

۲۲ــ اولم ینظروا فی‌ملکوت السموات والارض وماخلق‌الله من‌شیء ــ ۱۴۲ . (اعراف/۱۸۵) .

۲۳ــ قل انظروا ماذا فی‌السموات والارض ــ ۱۴۲ (سورهٔ یونس/آیهٔ ۱۴۲) .

۲۴ــ ان الوجود عارض‌الماهیه تصورا " واتحدا هویه ــ ۱۴۷ (منظومهٔ‌سبزواری) .

۲۵ــ لصحه السلب علی الکون فقط — ولافتقار حمـله الی الوسط ــ ۱۴۷
(منظومهٔ سبزواری)

۲۶ــ ذاتی شیـیء لم یـکن معللا " — و کـان مایـسـبقه تـعـقلا " ــ ۱۴۹ــ
(منظومهٔ سبزواری)

۲۷ــ تشـریک جـزئی لـجزئی لـما — یجمعهما فی‌الحکم تمثیلا " سما ــ ۱۶۶
(منظومهٔ سبزواری)

۲۸ــ قل سیروا فی‌الارض فانظروا کیف بدءالخلق ــ ۱۹۳ــ (سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۲۰)

(تمّ ولواهب العقـل الحمـد بلانهایة)